وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو المعين

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على حسن جد ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر ينزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين هداة سبيل الرشاد وكونهم مرقاة النجاة في مرقاة السدد والمعاد ثم الصلوة على سيد الانام ظاهر البراهين النبوية بالحجج القاطعة والبراهين الالهية بالبراهين الساطعة وعلى الوصحابه الذين خصوا بالتقرب والتقرب عن الكرامة والتشبث باستار الايادي التوحيد وتبجل فان اسبغ الايادي وافضل النعم واعلى المواهب الموجدة في بني آدم صور العلم الذي من تقلد به تقدم وتاهب للقدح المعلى بالقاصب الاعلى ثم الذروة العليا ان تبرجت بهذا الصفات الانوقية وخواطر ما لم يوجد وهو الاتقان فضل الاتقان والسعادات والكمالات والفضائل الكمالات وكم له من تدوين فضائله ومناقبه اصلا بانت محكمة واحكامات متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام وعياس واعمدة الاسلام احل العلوم واتم الفنون اوفى الصنوف بها واتى بها تجد دليلا واجلها تجد سبيلا واعزها يوجد فيحر وبصر عليه واتم مباحث كتابة القلب لديه اذ به يعرف حال السدد المعاد ويدرها ويكشف عن وجوه حقايق الهيات استارها ويعلم اساحكام الشريعة النبوية الظاهرة وبه يحصل الوقوف على احوال الانسان في الدنيا والاخرة والتحرز عما يطلع على شاهدات الملك وغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار الآيات وبه تنال استار الجبروت فهو واصل بان يعرف بحال الامة بحق تحصيله ويشرف اذيال الطالب على بلغه الاجتهاد فتكيد هذا وان كان التجريد الاسبق فهو هذا الفن بل هو الاعظم والجليل المعظم قدرة والحلى الراسخون اسوة الحكماء المتالهين نصيره النبي والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه برفع رمسه تنبيه فقرات ما اصابه ثاقب شئون بالغرائب فهو وان كان صغير الجرم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الاثمة العظام المنظم عند علما الانصار وله ابات فيها لعضلات الفرقون والادوار مشتمل على شارات الى طالب علم الالهيات مشحون بتنبيهات على ما خشى للظلمات مملو بحيراته كلها لنضرة تجلى لكلمات بحيرة الكرها بحر التبصر مع نكتة من بيانات محيرة في عباطات مغرقة وتلويحات دقيقة لكالات شاهقة فجديرة بتلقي الملا من الفطنة ولكن ما نبذها الى الطي بعيد وهو عالا شهار كالشمس في داعة النهار ولذا ترك اقطار وصاقبة في مبادية جيل الاذكياء ان كثيرا من العلماء وجيها غير من العضلاء وهموا نظم الشرح

هذا الكتاب نشر معانيه والتنصيص على دلائله والكشف عن مبانيه وصنوا اسمه بالايضاح مشكلات
الايضاح معضلاته وربما ادق الاطائف فيه كلف خاطره وهمته شره وغشاه ومن ثلاث اشرح الفاظها
مسلكا واحسنها بنيها هو الذي صنفه بعد ما الزمانيه وغير الجهد الى مولانا شمس الدولة والدين محمد
الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بتكلف طاقت حسام حول مقاصده ويقيد وسحاب في
ميدان ولائه وفوائده ونقاوة الفضلاء بعين القبول والرضا واشاد هذا ظنيته هذا باب البصائر
والنهى حتى قال تلميذ الفاضل الكامل الكاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف الجرجاني تغمده
الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه بعد ما علق عليه حواشي تتمم فوائد تحقيقات دقيقة قد خفيت على
كثير من نابغي تحرير الله الدهر المتقاني ونيط عنه دون مرامه سبول الاندفاع فهو مع ذلك كان كثيرا ما
يروم ذلك الكتاب بالقياء على اهله صليل من كن ذات كنونه لم يقع منه نظرة فاطلع على اللفاظ احتدمت
فوائده محجبة عن افهامهن اجلبهن ازمتهن ولا جاذبن ولا جابرين فانه جمع الجيد جودة وغرائب
استاده فاعجاز الغيب كنوزه واركان الكتاب بالقياء على الناس مركوزة اعتنيت بمنازعة هذا الكتاب
وجاهرت بالكتاب بغير فحص صنعة عجيبة وشيء تضاءل الاعظام لعاديه بجاريه وجاول الاعمال فوقه
المتطاول ولا يتكشف عناء الالالد حدي من الفضلاء ولا يتحصن منزله قوة الاعلم من الاذكياء وانى
سبيل صوقت الكشف عن مقاليد العلم شطر من عمره وقعت على الخصوص عن ثلثيه فزد وامن
دهرك فانما في هذا العلم الوقت فحصت عينه وشيده وما مع صحيفة منزوره في هذا الفن تنقر فيه
وحصيلته تفني ليتقي ثلاث البدائع تحت ضلوعها بهام ويكبد ذلك الى الثريا قرنا فحاصل الامر انها
اول شرح جامع لكل مصاعبه ويكشف عن وجه حوائده نقابه وقد تقرر في اصول سيره وتدوين
مافيه من الطائف التي وراء اسطاره واضيف اليه فوائد التفاسير اس سائر الكتب والدفاتر وقد
استنبطها مفكر الاقدام منها طرق الغاية وقصد تبيين ما عيته وعدت لما قصدت عمدا عمدا فكان
يجب الاقتدار به على تصيد الاحتياج والتخلص شرحا شافيا للظنون ومحققا فيه كاشفا للاستار عن وجوه
كلت دونها قيد معلولا يتمن الاعلال ولا تختص اختيال الخلال سهم تقرير لعاديه وتحرير لعاديه وتفسير
لقاسيه وتكشيف لخافيه وضبط لموجزه وحل لمعجزه وتقييد لمرسله وتخصيص لمجمله وهذه الفوائد هي
المطلوب واكرام الكبير الاسم مرتبة السلطان فلا عظم الخاقان اعظم الملك وقاه الله سلام خليفة الله
في العالم بلسانها المعدل والسلطان العادل هادم اساس الجور والاعتساف وقالع اواوا الولاية في الاقاصي
والمدائن سيف الخلافة الاوثق والاسم الاحق في الجهد في بلاد سارق الامن والامان الشمال بتوان الله
بلسانه العدل والاحسان عيشة الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كورگان لازالت الكفاة من شرقه والغرب
سعدت والعصابات الزيغ من موقد جانبه مرتعت اعتقت عناية بحفظ اهل الاسلام معطوفة
عتت العلي الاشيد بجاه الشرع الذي هو في تحقيقه تشف عن الاخلاق جاذكا عما وانبعاثا
الحسم بالعلماء واسناما عتبة العلي محط رحال الافاضل سدة تعالت تتهيج اسالا الاعاظم بالكا

فنظر كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا لاحتاج مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات في المقصود

بالاستدلال لا حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الشكال الاول الذي حاصله ان

تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي قلنا ان اريد ان

جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فتم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان

اريد انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه ولنا ابطال الوجه الثالث فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان

اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه ولئن نختار ان اجزاء الوجود

وجودات ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان

على كل واحد من اجزائه ولا لاستحالة التركيب فلانا نختار انها ليست بوجود وقوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد

ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نمنع ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند

الاجتماع فاثر زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات

التعلم تركيبها يقينا اذ نظيره بعينه في السكنجبين مثلا ونختار انه اكتسابه بالرسم وقوله يتوقف على العلم بالامر

خصا قلنا لم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا ما مكن العلم بالاختصاص الا بتوقف الا على امر

ما عداه ما جالا وهو ليس ثم هنا الحكم هو الاحاطة بما لا يتناهى فصلا لا يمكن تصور الوجود اذا حصل للنفس من

غير كسب فاذا التفتت الى حصوله وقت تجرد والتفاتها اليه من غير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول ابدا هنا

بديهي وكذا الكسبية كل كسبي كانت ما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت

الى كيفية حصولها ثم تحصل منها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت

المدة وتكثرت الصور وتوجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاج الى الاستدلال

وذلك بالبديهيات ولما ذا في الكسبيات اعتبار فلما ينبغي وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود والتعاد

مفهوم نقيضه ومقبولا للقسمة بسيط الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات

بوجوه ثلاثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا

بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد بكونه

الى الاعتقاد بكونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في

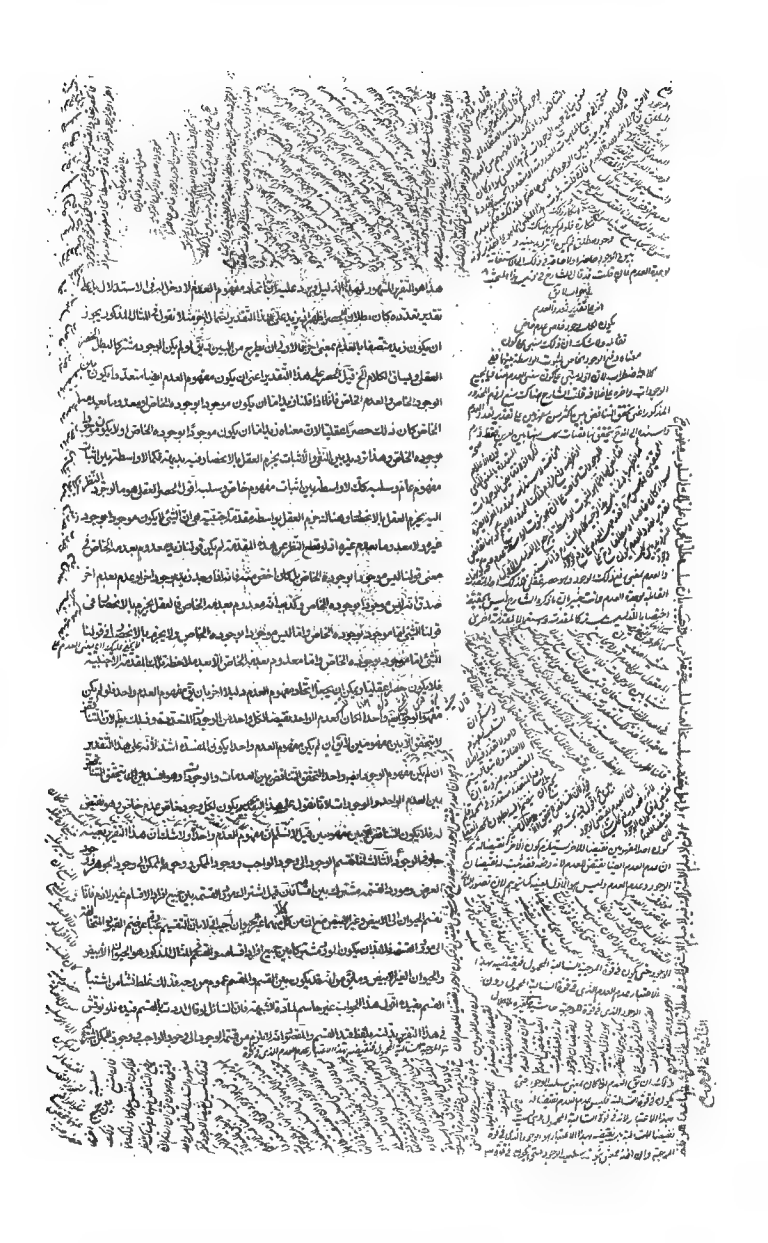
الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود وجودا اخر مشتركا

بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود ملزوم شيء ونتردد في انه مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد دائما يقع

فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم

واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود

واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر



يلزم من جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجب مطلقا لان

قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في امثال الحيوان والابيض انه من الحيوان وثانيا بان الوجود بقيد

القسمة الى جميع الاشخاص من افراد فيلزم قسمة الشيء الى نفسه والى غيره فان حمل على الدليل الاول فان الامر الثاني المقطوع

به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات ممنوع وعلى الثاني ان معنى قولنا ان ذلك اما موجود او معدوم

انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس بوجود اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او

معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود

بتاويل المسمى بقولنا كل ما يطلق عليه لفظ الوجود وشموله للمعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود

بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات وضعها

واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك

الماهيات اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات

ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يتركب اجزاء الماهية

الواحدة الغير المتناهية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها

عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء تلك الاجزاء ايضا اذ

الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء

اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء

الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد لها من

الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء

خارجية واما اذا كانت عقلية فلا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على امتناع لا تناهيها امتناع تعقل

كنه الماهية اذ لم يكتف في تعقل الشيء بتعقل اجزائه الاولية بل يشترط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء الى غير النهاية

بل يحل التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذا ليس

جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض

او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض في النفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض

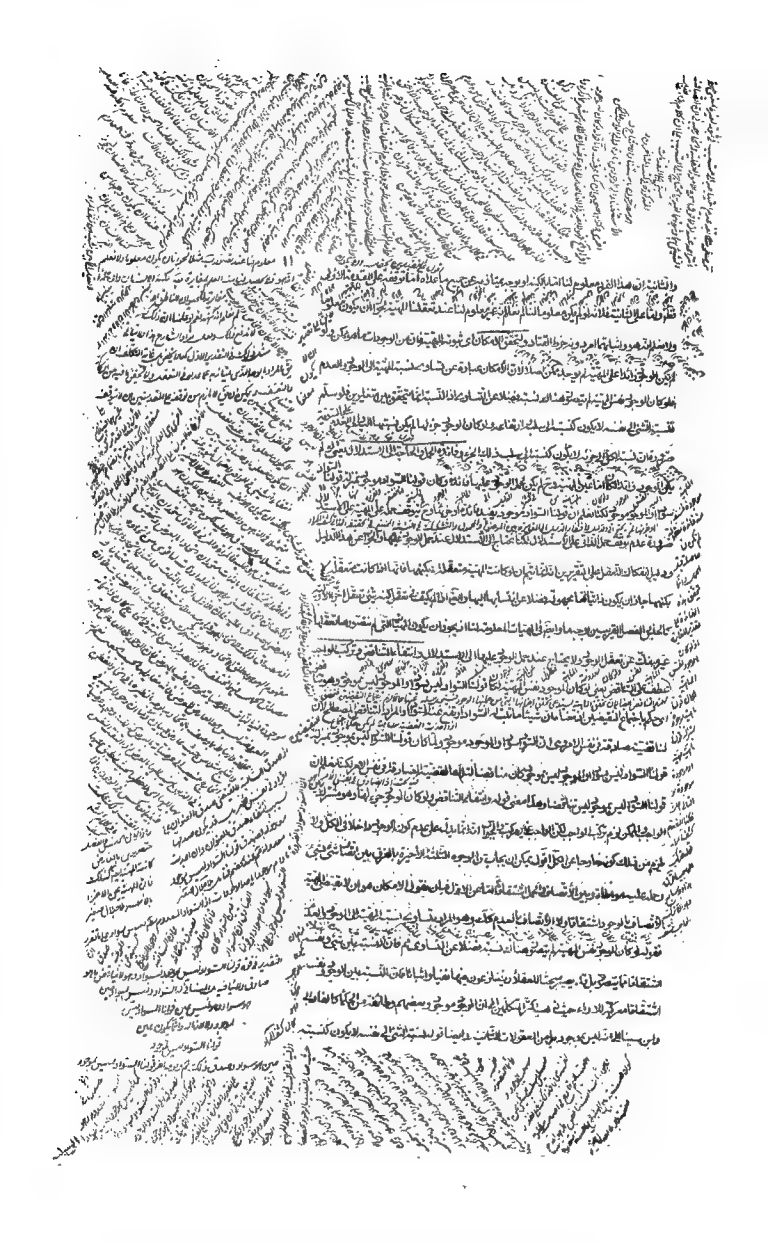
ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك

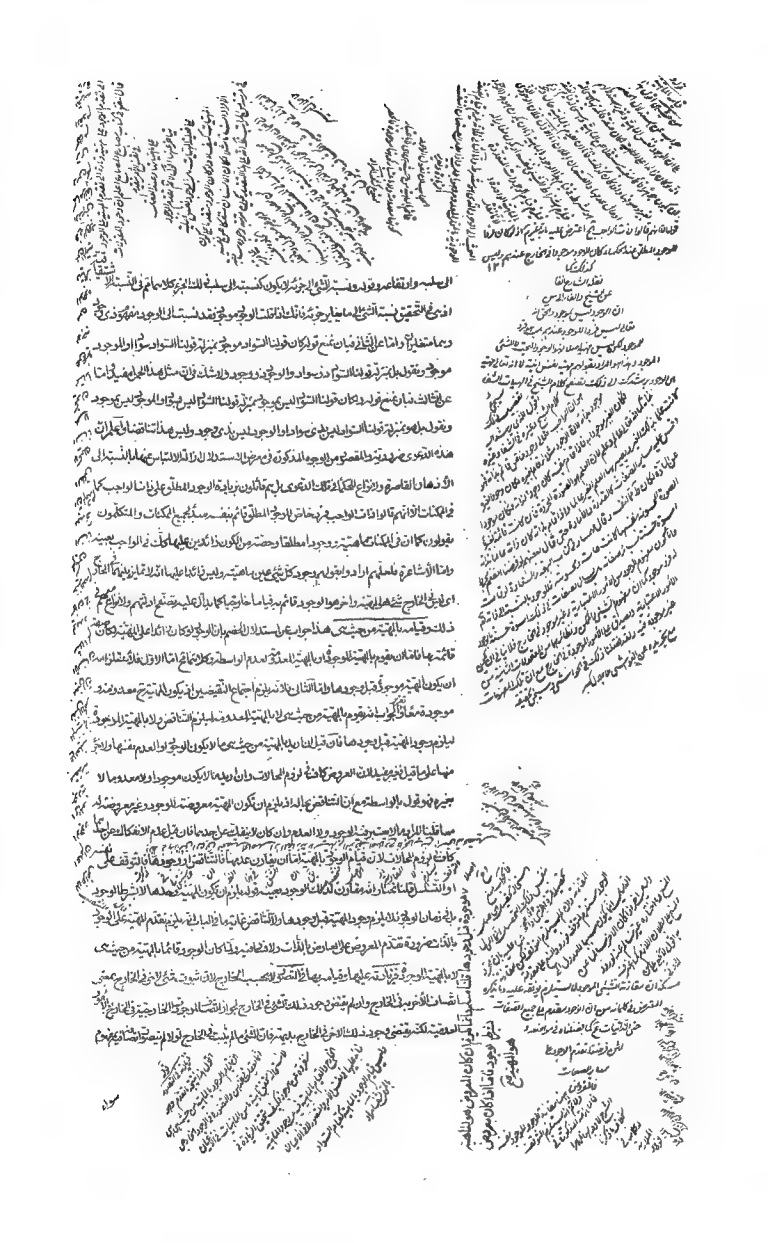
بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لا يجوز ان

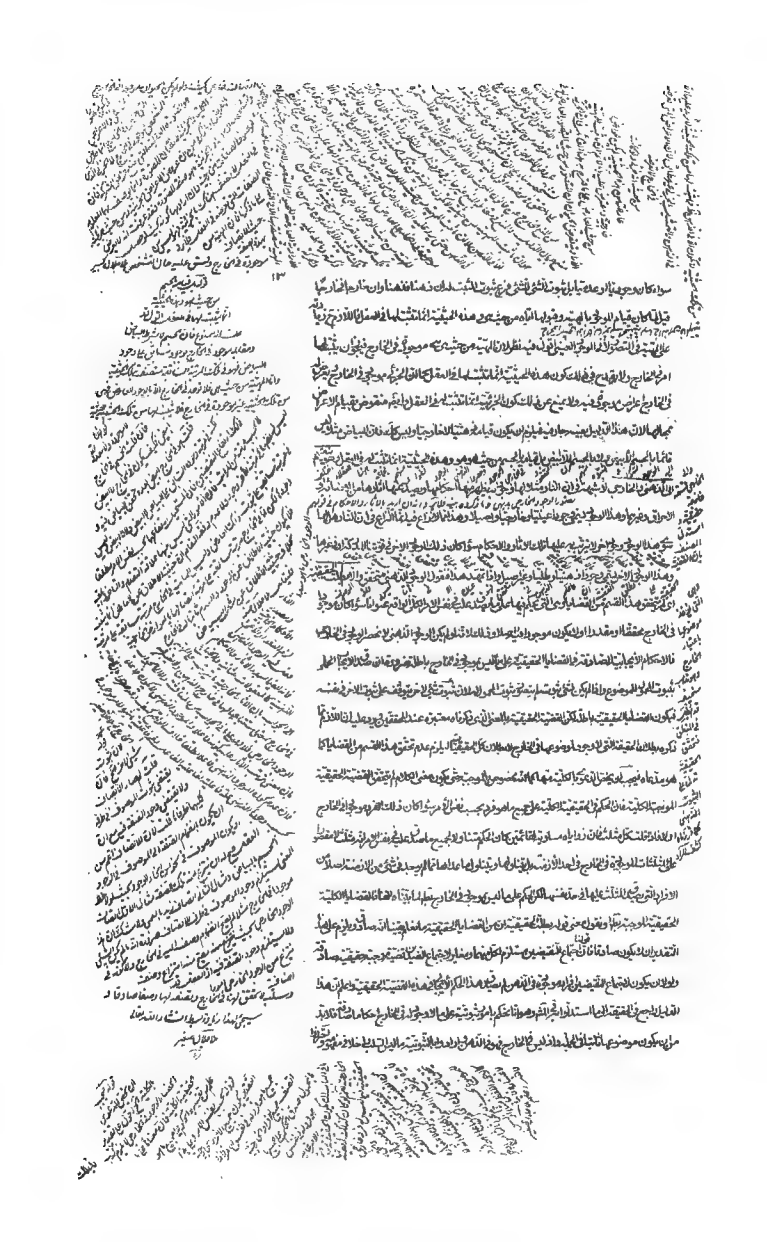
يكون مشككا لانه ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو على الطريق

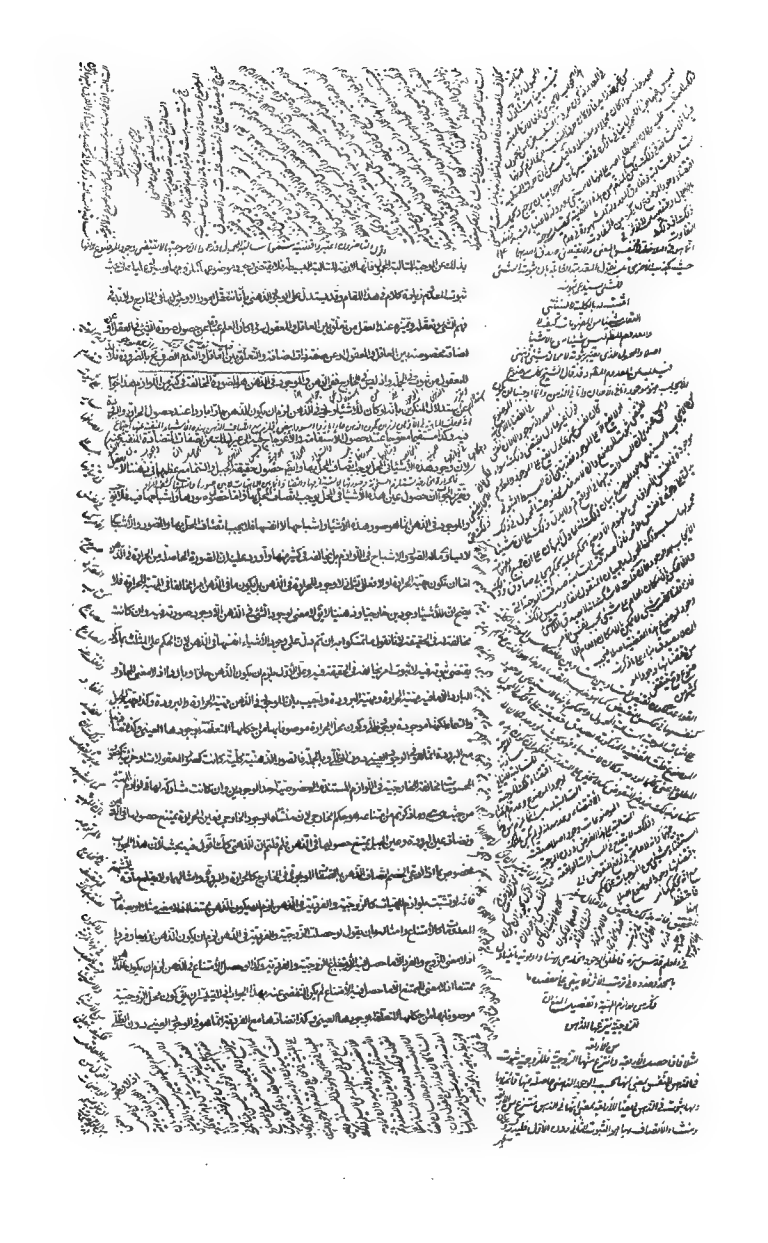
الا ما قيل الطاهر هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا

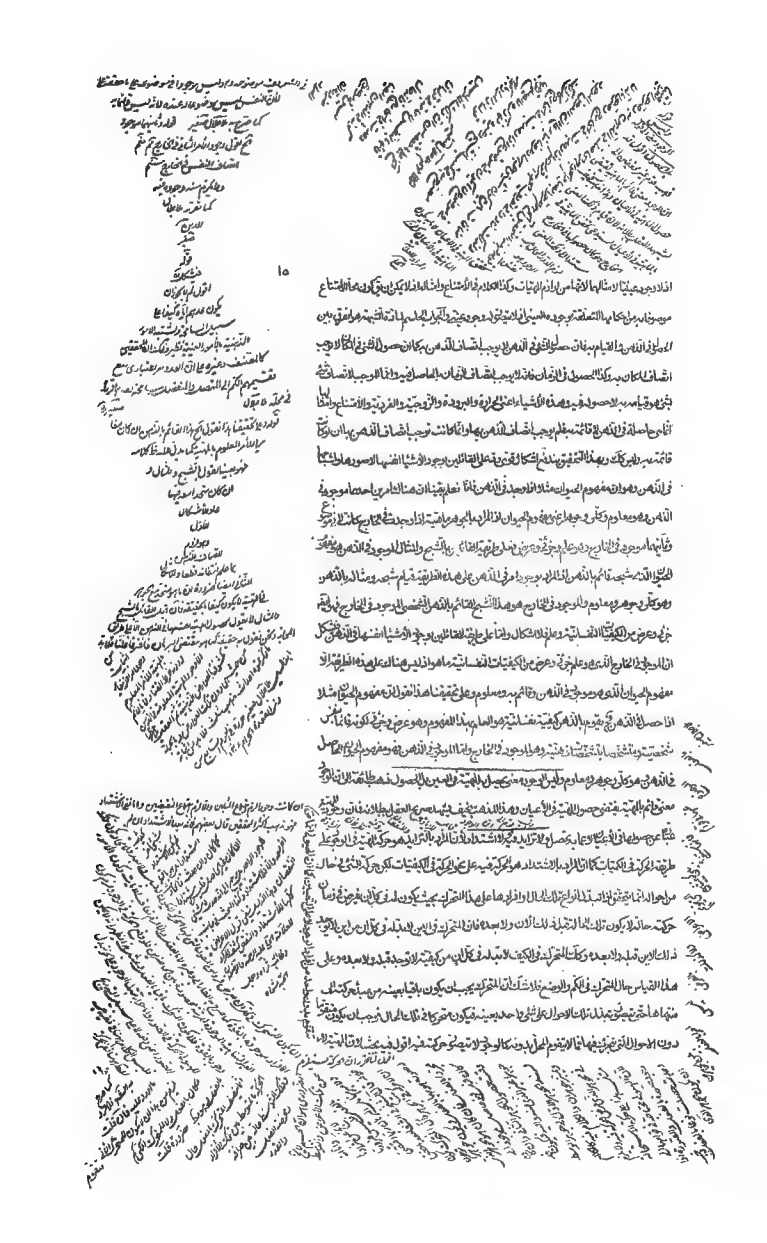
يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه

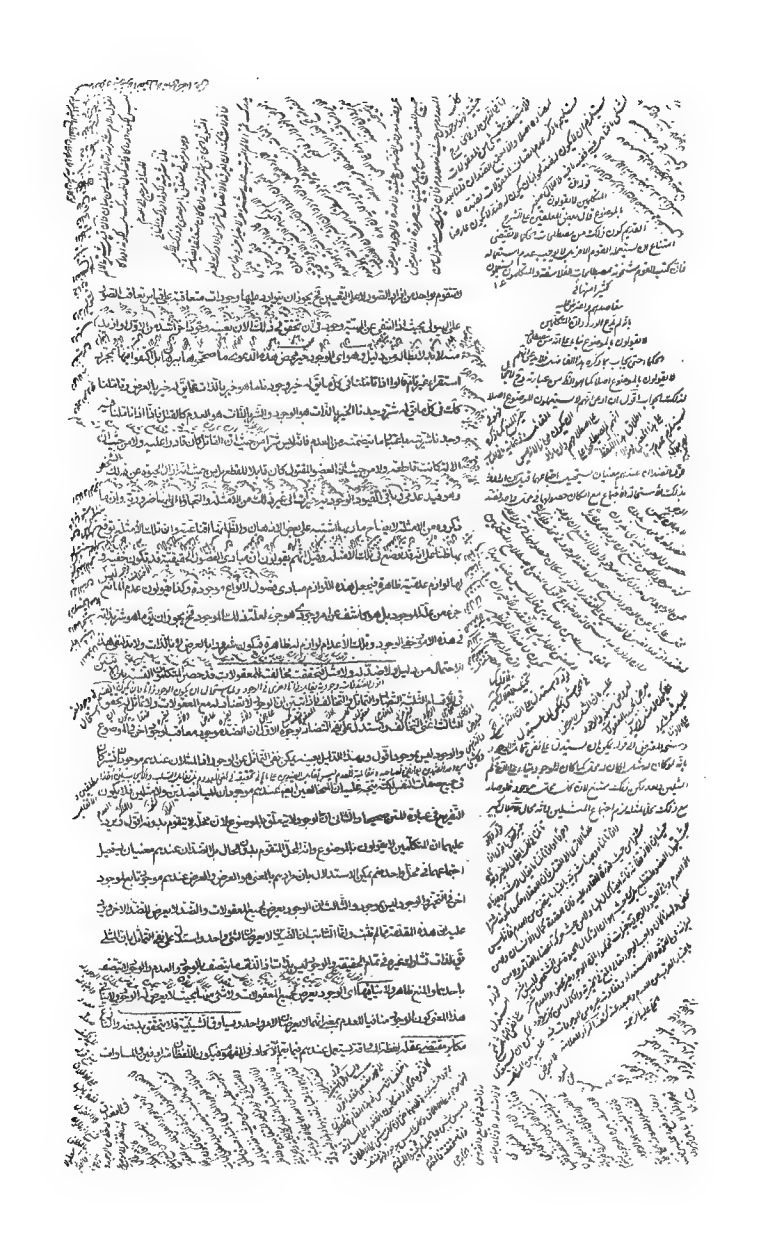


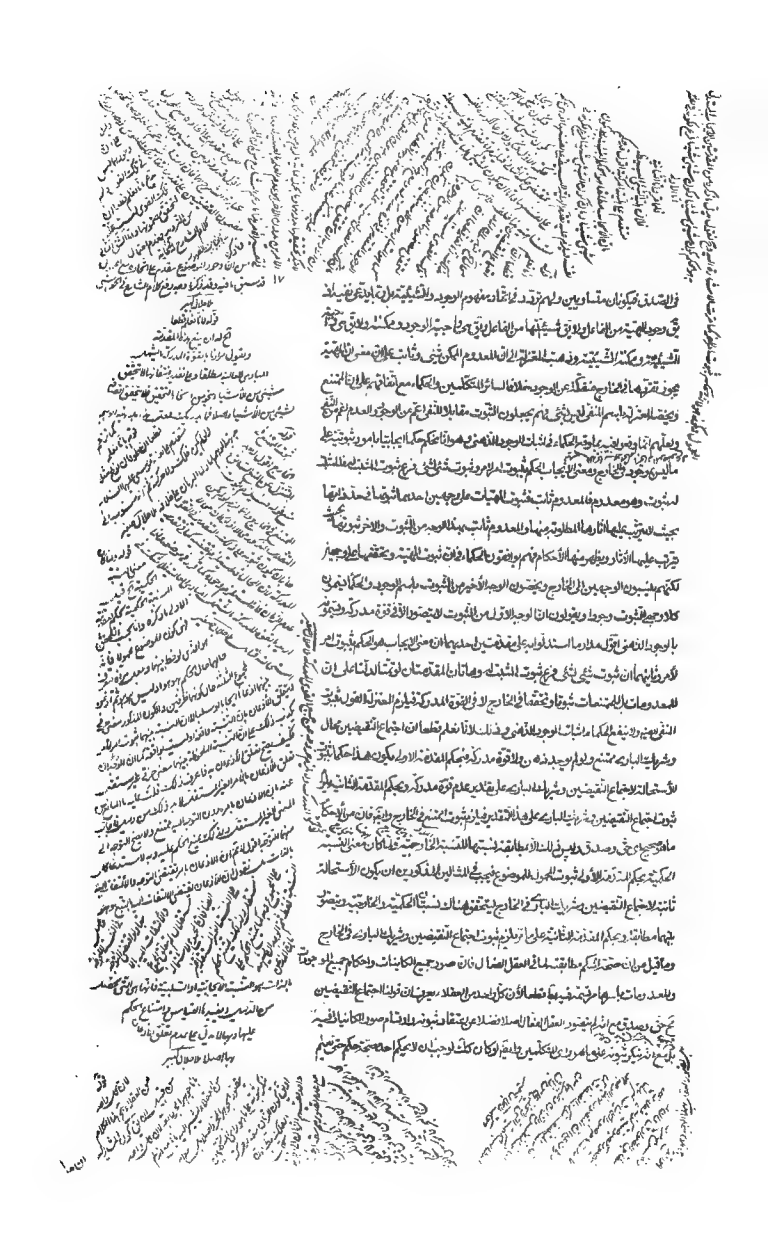


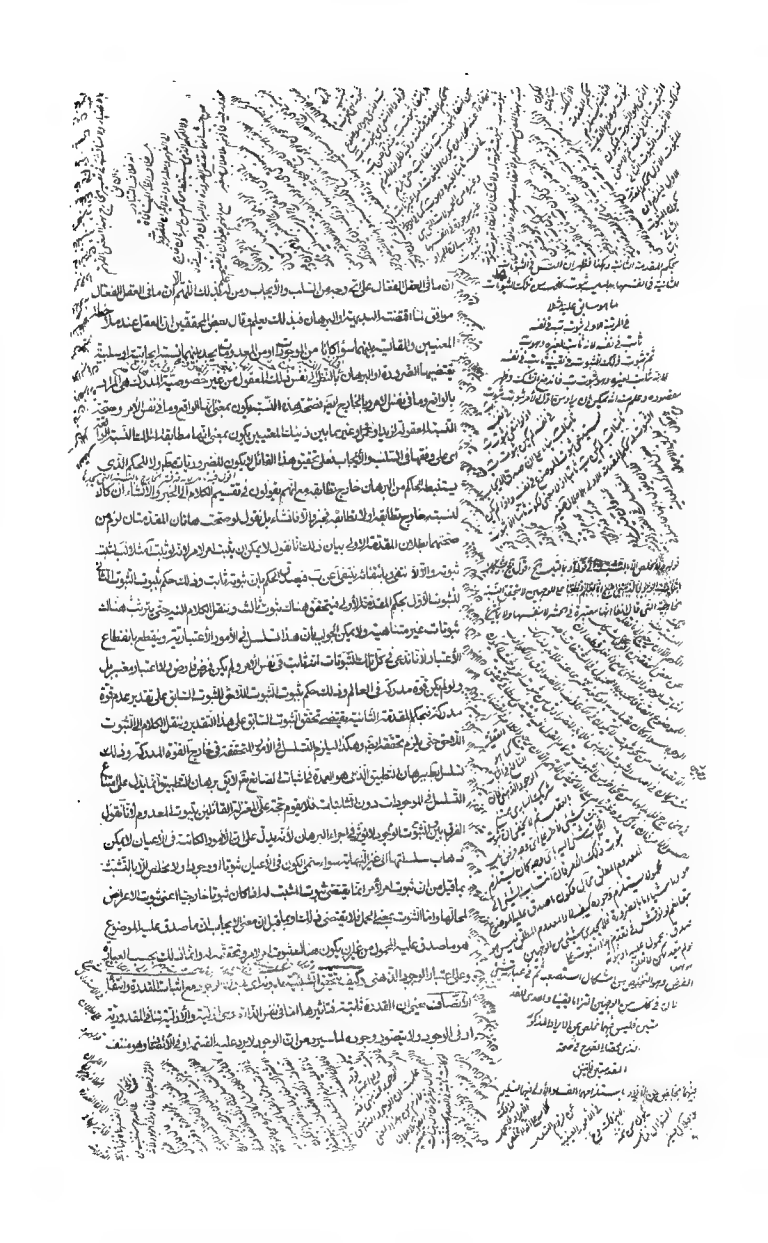


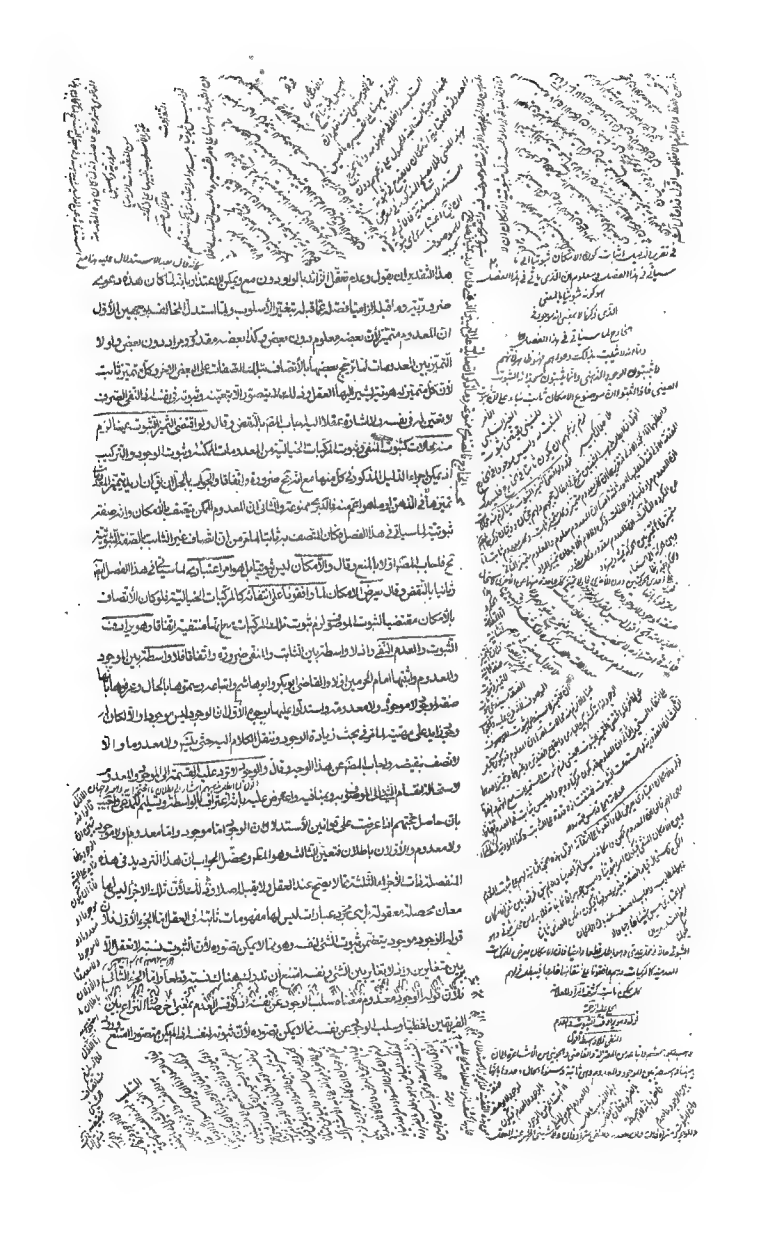






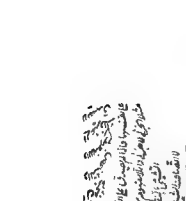




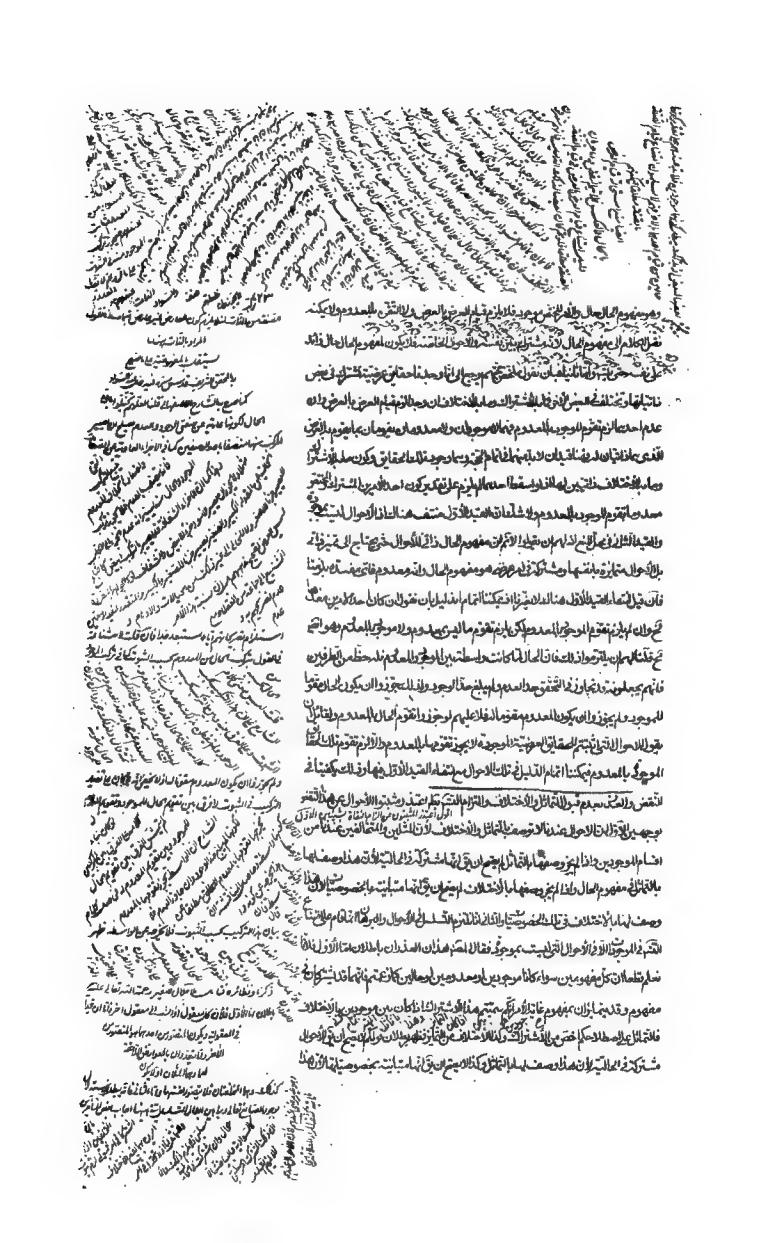


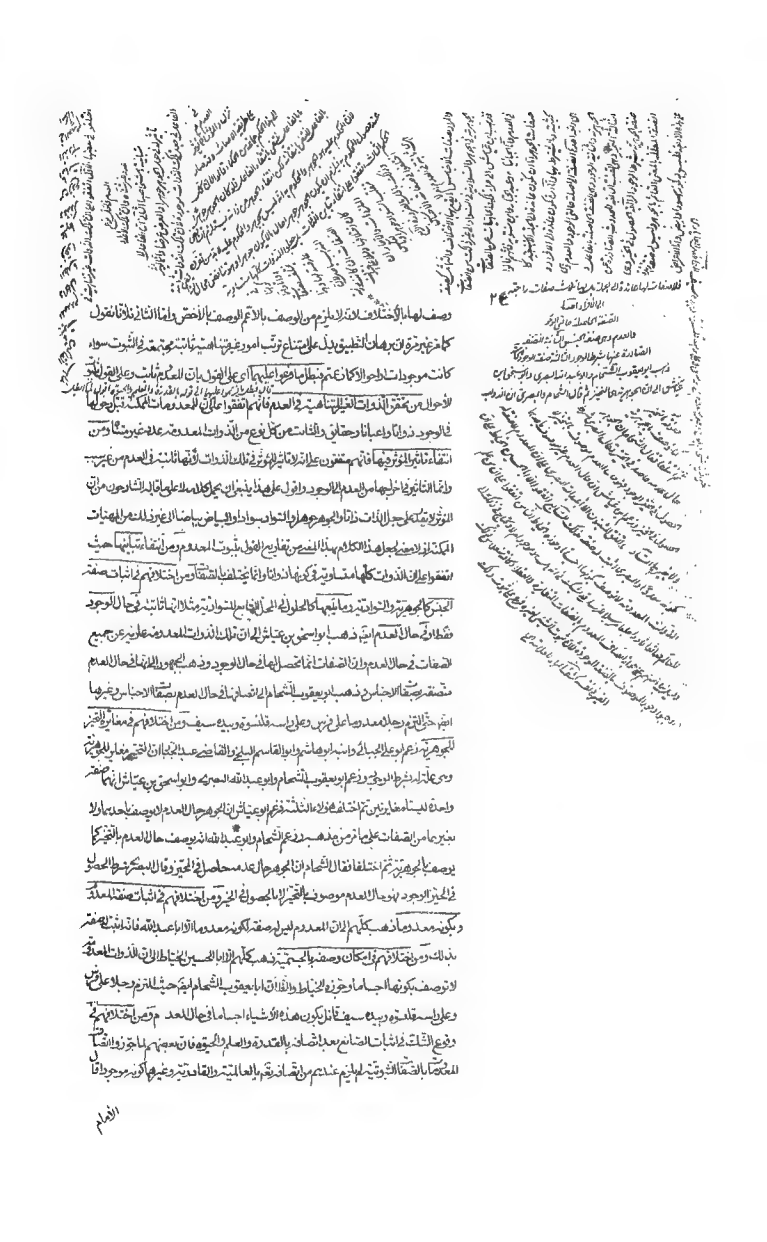
قوله واقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان المحقق يعتقد ان النفي اعم من الوجود والجمهور القوم فان النفي عندهم بمعنى كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور بالاضافة الى الوجود بمعنى العدم وكذلك بالاضافة الى العين الذي هو غير الوجود بمعناه فاما على رأي من جعل الوجود او ما في حكمه ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان النفي بالتقييد بالعدم مخصوصا بالوجود عنده وكذلك النفي بالتقييد بخصوص العدم هذا كلام القيد واقول قد صرح الاستاذ المحقق قدس سره في شرح المواقف

السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها و اما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه لا ان يتصور شيء منهما بتصور الاول اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان النقيض المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها او يصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر ولئن سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فلو كانت معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا ولو فسرنا العدم بسلب الوجود معنى اللاوجود لا السلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قولك ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تأخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم



الجزء والتخصص اللامفهوم الغير يدل على امر فهو ممتنع الصدق على الغير فهو قضية كلية سالبة لقولنا ان
الجزء ليس بكل والتخصص ليس بتخصص واللامفهوم ليس بمفهوم نعم النسبة بقيد الوقوع بالفعل تكون
المفهوم لغيره وامتناع هذا ظاهر ان ذلك في النسبة الخارجية مسلم واما النسبة العقلية فلا
والحق ان الشيء ان كان موجودا معدوما فقولك لا يتصف فلان بكذا نقيض قولنا انما يتصف فلان بكذا
فهو هو بان يكون مثلا الوجود عدما او الوجود معدوما واما الصفة بنقيضها فلا يتصف بالوجود
والعدم فان كل صفة فانما تثبت لشيء موجود من افراده فقولهم كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع انتفاء الجسم
فيصدق ان الجسم قد لا جسم فلا بعد فيان معقول ان الوجود قد لا وجود فيه فان ارادوا بالامتناع
فلا يعقل وجود ما لا وجود له فمسلم وان ارادوا بالامتناع ان ما فرضناه لا تحققه في الخارج مثل الجسم الذي
لا وجود له في الخارج الا اشخاص والمعدوم والانسان وجميع ما يقابله الوجود كل هذه الامور
تقوم بالمعدوم جاز ان تقوم بالوجود والكل ثابت فهذا يعين ان الكلي يجوز ان يكون موجودا وان
انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس وجوده في الخارج حتى يلزم تحققه في الخارج
ان السواد وكل من الاربعة التي هي جنس اشتركت فيه وبين سائر الاقوال وفصل يباين بها
فالجزء الذي هو فصل لا يقوم احدهما بالآخر والا امتنع ان يباينه ما حقيقة واحدة فيلزم قيام الشيء
بالعرض لان ان كانت الحيثية الخارجية وهي التي تتوقف عليها وجود ذلك كاف في ان الحقيقة الواحدة
منها لا تكون الا مختلفة الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعضها الى بعض
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض لجواز قيام احدها بالآخر الا انه لا يكون الا بيسيطة
الاجتماعية وقولك انها على تقدير تركبها موجودة يكون عرضا فلا يقوم الا عرض قلنا على تقدير
كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لما قلنا ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بان يكون
بان تتوقف قيام احدها على الجسم على قيام الآخر به فلا يلزم الجسم من حيث هو جسم احدها بالآخر وان عدم احدها
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فنمنع لا موجود ان ولا معدومان يقومان بما يقوم بهما السواد فيكونان حالين
وما يحل فيه عند بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من حيث الوجدان وجود الخواص
هذا ما جازان ذهنيتان للسواد والاتحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض وقد فصلنا لك
انفسهما ان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الباقية ومتفاضلة بالخصوصية التي بها يمتاز
بعضها عن بعض فيكون الكل حالا ومشتركا وما به تقوم به الباء موجودين والمعدوم ومن وصفات
قائمان بالموجود بالحال فيكون الكل حالا ان جزئيا احديهما الذات المشتركة والاخرى الامر المخصص بان
سائر الاحوال ذهنية مفهوم الحال وتميزها الا تحقق لها في الخارج فيلزم اشتراكها وتحققها في الخارج
فيتم امران وهكذا فيتم الاحوال الى آخرها يمكن ان يجاب عن هذا النقض بما قالوا فيما بين تحيزا ان الله





الامام الرازي هذه جهالة للاستاذ انها جاز ان يكون محال التعريفات والاقوال امورا معدومة
وان لا يعلم وجود هما الا بدليل وهو سفسطة اقول وقائلهم يأبى بالصفات المعدوم بالصفات
الوجودية وجود تلك الصفات في الخارج بل قول كان الموصوف معدوم كذلك الصفات اعتبارية متحققة
مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم وكيف معدوم وما سببه سبب معدوم حركه
حركات معدومة وعلى سبب مقابلة معدومة وفات الاين معدومة فيلزم ان السؤل يكون
محال الجواب المعدومة والاولان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي
بالقول بكون محال الحركات والاوان الموجودة في الخارج مع امور معدومة فان المتبدين الوقت
الذي هو موجود زمن ان يتقول رجل كان ذكرنا انهم يجوزون ايضا ان المعدوم في الخارج محركات والان
لا وجود لها في الخارج لكون الوجود لا يظهر منه الا كما يجوز ان يعدد الآثار الباطنة وتوالي الهم ضنطية
فهذا القائل وافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف في هذا الوجود لا يكون الا في
قوة وذاكره وهو يقول بدل ذلك كما مر شرحه وعلى القول بالعدمية فالحال التي المحال امر معدومة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالعلم المحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلق الاضافة
بالقدرة وغيرها من غير العلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به بخلاف الصفات
العرضية كالعلم والقدرة والجوهرية كالجيز والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذا حال الاعيان
ثبوتية الحالها بسبب معان قائمة بها وهي ذاتها ثم تعليل الحال بالحال وقد تقدم ان الاحوال
لا تكون الا للجوهر وما يماثله فان غيرها من الصفات لا يجب لها انها احوال ومن تعليل الاضطلاح
ابى اختلاف في الذات بها أعني الاحوال فانهم ذهبوا الى ان ذات كل ما يتأدى فيها انها ذات قائمة
بنفسها غير محتاجة الى الحال القائمة بها وضربنا لك امثالا فيما تقدم ذكره ولعل انا نتكلم فيها والكلام عليها
كثير لكن لكل غاية في الاستقصاء فلنا ان نقول ما ذكرته من ان الذات لا بسبب معنى قائم بها
الوجود فيه نظر لانه لا يعقل وجود الذات ما لم يعلم انها موجودة وانها ذات معينة فلم تعرض بها تم
الوجود فيه نظر لانه لا يعقل وجود الذات ما لم يعلم انها موجودة وانها ذات معينة فلم تعرض بها تم
بالكلية ويقابل عدم متقل غير موقتا الذي اصلا بل المحل من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يطرأ عليها
ثم ان الوجود الذي تعتبر الاحوال هو الوجود الذي كان غير مقيد وان العدم المراد بعدم الاتصاف الذي
شيء ما لجيز هو عدم يقابل الوجود المقيد بتحقق الماهية وتقرير العدم الكلي بالوجود المطلق بأنا
اذا قلنا ان سلب مضاف الى مفهوم الوجود فذلك يكون مطلقا وانما قلنا ذلك تحقيقا لمفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم تتصور ذلك وقد تقدم ان العدم
الوجود المطلق والعدم الطارئ على الوجود لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار الاقتضاء فانا
اذا قلنا ان كل معدوم ممكن فالحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موجودة بالعدم

المطلق لكونه عنوانا للوجود والوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما

لان المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر

لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل لان العقل اذا فرض فيه انه موصوف بالوجود

والعدم معا وليس ذلك من اجتماع المستحيل المتقابلين والى هذا العذر اشار بقوله ويعقلان اي يعقل

الوجود والعدم معا اي تجتمع في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة ومعدومة في الذهن

فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان

اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة

في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما مر هو ان لا يضاف الى شيء بان

يقيد بهذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود

كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما

بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابل العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل العدم في الذهن والوجود

بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابل العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا

ما سنح في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق

قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض

المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث

انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين

مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل

يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق

دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور

الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه

عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج

الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود

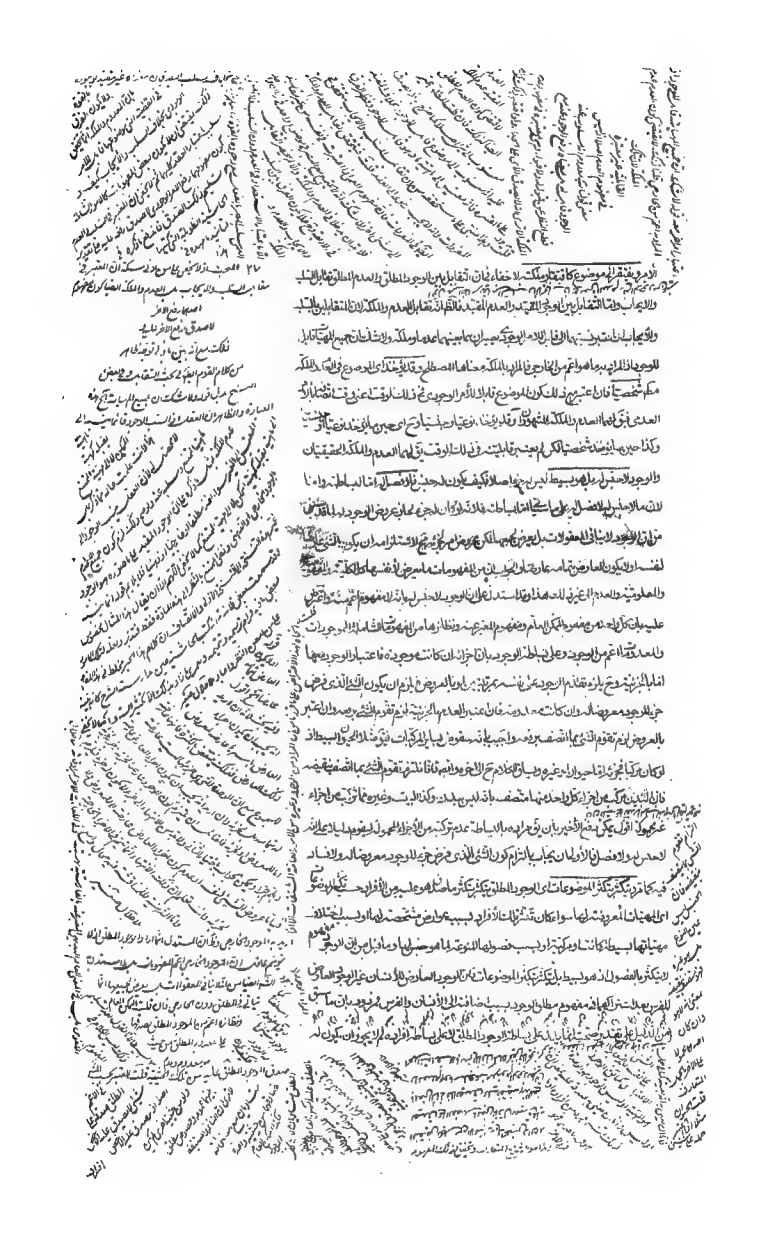
والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما لما امكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث

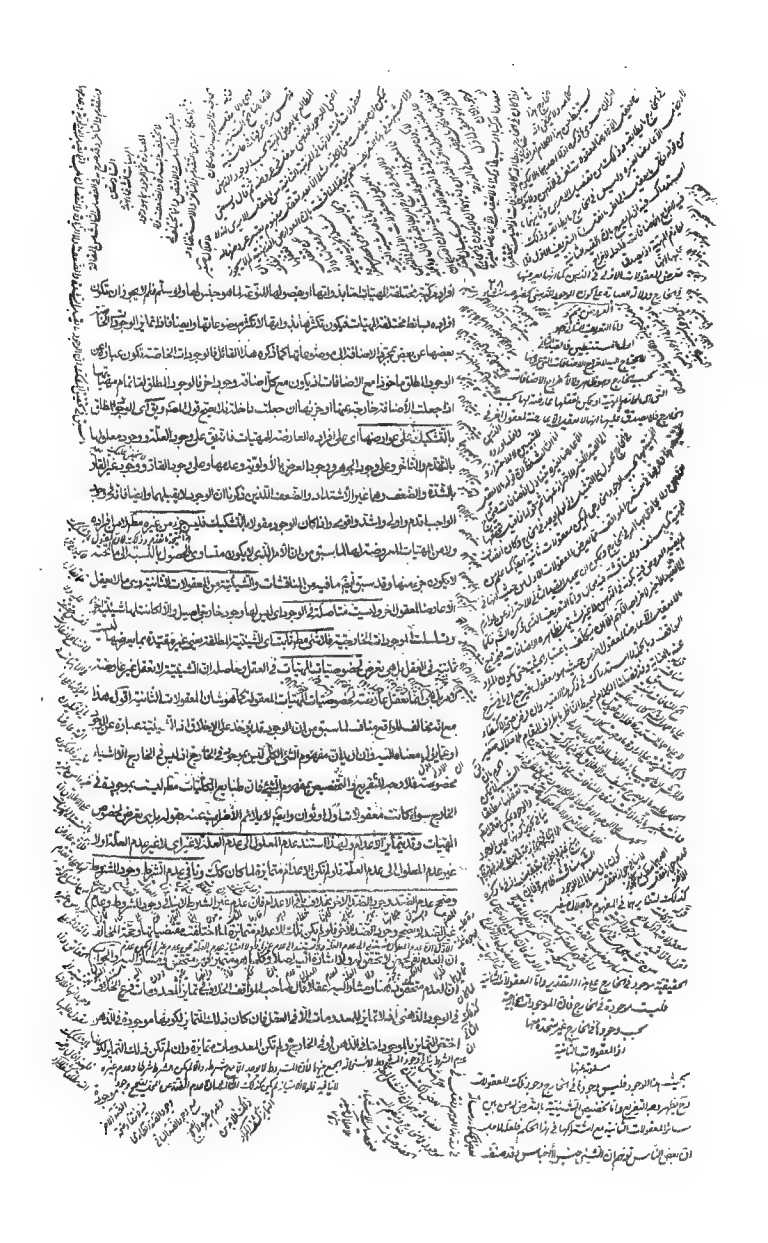
انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير

للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونهما عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله

وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره

لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك





موجودة فهو نقيض المعدومات التي تتناولها القول بيان التقسيم بهذا الوجه مع انه مرفوض بيان
الأول بانه لو كان الفرق بين الوجود والتحقق بقولنا بتحقق الله تعالى وصفاته وبين تحقق
لدهم القائلين بنيابة الاحكام الخ فيلزم الاحكام انه لا يكون بين تحقق كان ذلك الشيء أو يكون
موجودة في الذهن ليتخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات قلنا وقد ان يكون بيان
الفرق انه لما كان التمييز بينهما ثابتا بحسب ما هو الموصوف بين ثبوت الوجود والعدم حكم
بتمايز الاعدام والمعدومات لجاز تعينها للعلم الثبوتي الذهني وعدم تعلقه حكم بعدم الثبوت
الثبوتي صلا فتم العدم قد يعرض لنفسه لاشتمال ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون الموصوف بعدم الوجود موجودا في الخارج وهو ضروري لكن لا يكون موجودا
في الذهن ايضا بديهي كذلك العدم المستحضر في الذهن وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل
حاضرا عنده فهو ايضا معدوم حينئذ قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق بين فهو انما وجاجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه بوصف عدمي مثلا يشتق قائلا ان يكون
معدوما متحققا والعدم قائما به فيلزم المحال جملة وبالجملة ان العارض للعدم المطلق ما يتبين
العدم المطلق على وجه يرجع بتاديته الى العدم المضاف فلو رفع بانه ان اعرض للامر ثبت له صفة
يلزم عروض تلك المفهوم في ذلك الامر لان المعروض لما عرض لما اذ كرناه من الاضافة فاذا شك
ان اتصافه بها هو خرج لمفهوم فيتحقق اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك
المفهوم عرضا لجواز ان لا يتصف بها ثم ان عدم المضاف الى العدم المطلق العارض لعدم مقابل للعدم
المطلق اذ لو كان لعرض من حيث انه موجود وعرض مسمى بعدم مقيد والعدم المعروض بهذا القيد
الثبوتي والتقابل بين اسم العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم
المتم لبس عدم العلة في الخارج اعني فاعل المركب فان اطلاق الخارج على ظرف الامر كثير شايع بمعنى
ان لا يحكم بانه ذو نفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فانها وقعت علة لحركة اليد مثلا لكن لا يحكم بعلية فانه
يقال ما تفعل حركة اليد فانها وقعت حركة المفتاح على تسامل الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة
اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فلا ان وجود
العلة نفس اطلاق الوجود المعلول فكذلك عدم اسناد العدم الى العلة تعبير مرجعه فانه واما
اذا تعددت العلل فعدم العلل بانفسها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود
علة فاعم منها بان يكون سببا وكذلك عدم مستلزم لعدم علة ما بانفسها من غير ان يكون سببا لعدم
شيء منها وان جاز في الكل ان يتوارد عدم المعلول وان لم يكن عدم العلة عدم العلة لكن لا يكفي
ان يكون عدم العلة في الجملة بان يكون عدم المعلول ظاهرا عند انتفاء عدم العلة فانه يدل من عدم

قوله وعدم المعلول بعدم علته الخ اقول الحكم بان عدم المعلول بعدم علته
الشاهد في هذا الباب
صحح الشيخ ظهوره فانه بعد ما ذكر
معترض كلام المصنف قال ان المذكور في كون المحمول
قال
في الذهن
العدم المطلق
العدم المضاف
العارض
المعروض
الوجود
الخارج
الذهن
الثبوتي
الاعدام
المعدومات
الممتنع
الممكن
الواجب
الحادث
القديم
الجوهر
العرض
الكم
الكيف
الاضافة
الجدة
الاين
المتى
الوضع
الملك
الفعل
الانفعال
الاستحالة
الاستعداد
الاستحقاق
الاستطاعة
الاستقامة
الاستدارة
الاستواء
الاستقبال
الاستدبار
الاستلقاء
الاستناد
الاستقرار
الاستمرار
الاستيلاء
الاستعلاء
الاستفال
الاستقبال
الاستدبار
الاستلقاء
الاستناد
الاستقرار
الاستمرار
الاستيلاء
الاستعلاء
الاستفال

محمد ابا مقتدر
تصدير في اعتبار اتحاد او حكومة رفع العدم وسلبه في موضوع
المعلول

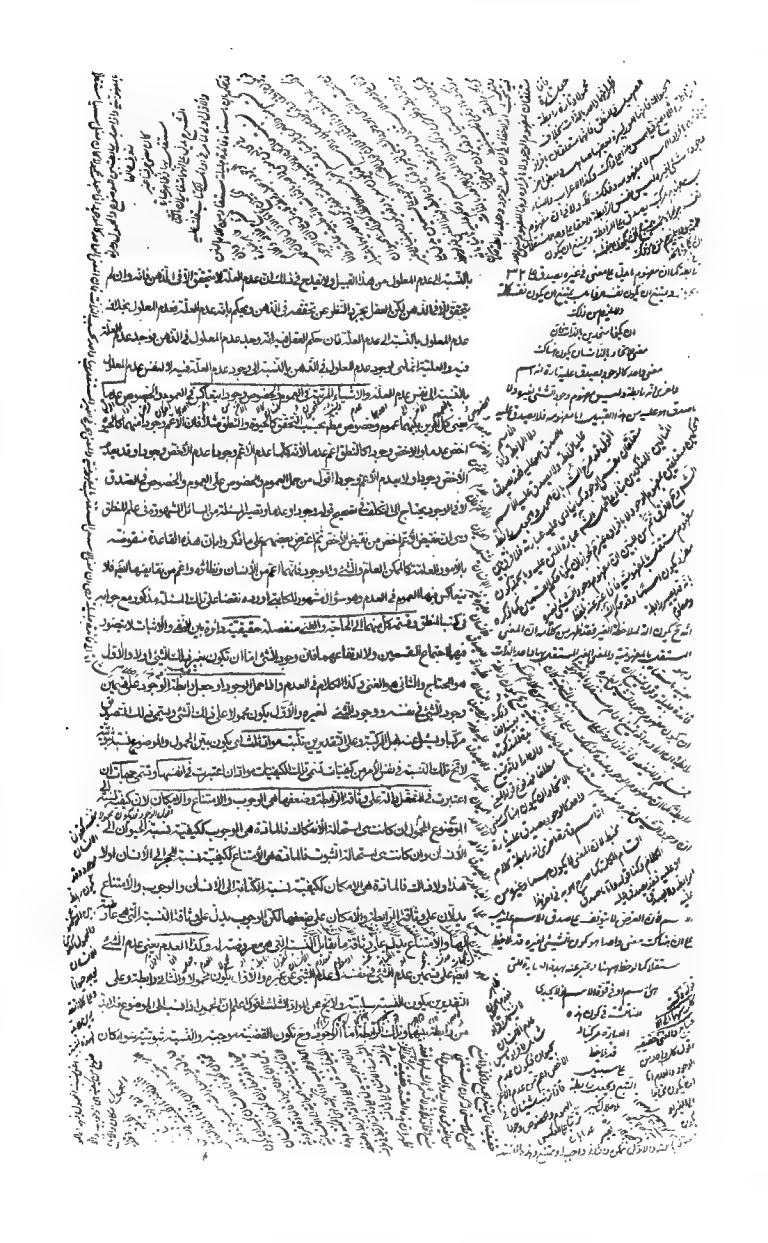
المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انّي وبالعكس اي
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمّي لان الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو النتيجة والا لم يكن برهانا على ذلك الحكم فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك
الحكم في الخارج فالبرهان لمّي والا فانّي سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول
يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بالبرهان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد
علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك
فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني
بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الانّ برهانا لان كون
النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب
قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من
سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بيّن الوجود له والاوسط كذلك للاصغر
الا انه بيّن الوجود للاصغر ثم الاكبر بيّن الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان انّ ليس
برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها
برهان انّي ماخوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا ينفيه للتسلسل بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل انا اذا رأينا مستدعي منا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو
ان هذا البيت مصور فليس يفيد اليقين الدائم لان هذا البيت ربما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان
انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف
فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل له
مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف
فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل ان اللف
شيء ونظام المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف لا المؤلف فصح ان يكون محمولا على

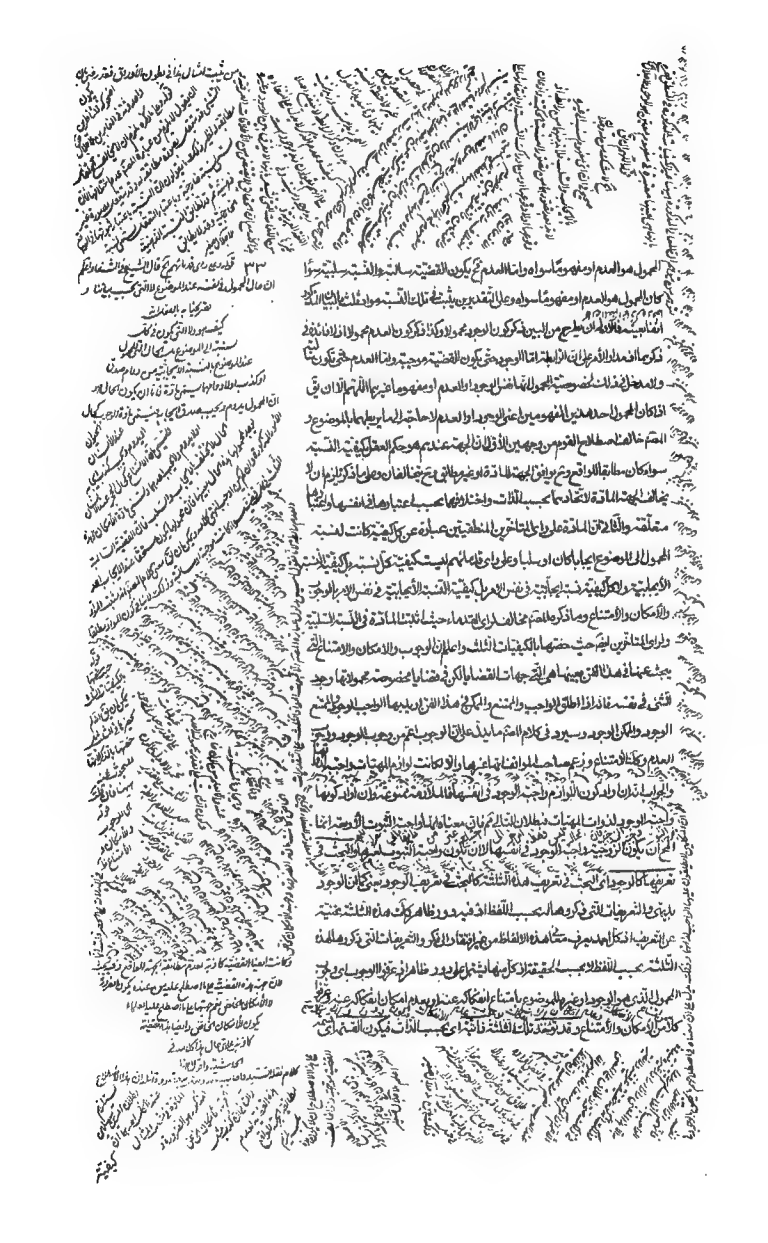
المؤلف

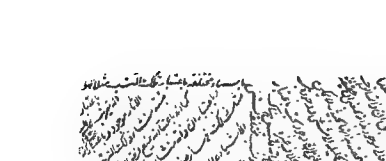
قوله وعندهم عدم المعلول الخ يكون ان يكون
صحيح قولنا ما يكون ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
خلافا لبعض كون عدم العلة علة لوجود المعلول في الخارج ان يكون وضاح تكليف الانصاف بذلك
يعني نظير صحيح ان العلة تستلزم لوجود في معرض التعبير حتى قال الزائد الانصاف بشيء في الخارج صحيح
فرع مختلف فيه وان الاعدام هل يكون علل للامور الوجودية
في الخارج كعدم المعدوم والمانع الخاص علة
كون لا يكون واردة بالعلة العلية
انما علة لوجود عدم المقتضي في الخارج لكان علة للعلة
لما استقلا انتهى عن غيره ولا يكون كون غير العلة علة كذلك

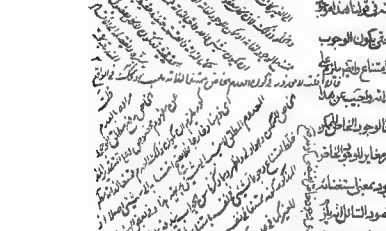
المؤلف الى هنا كلام مسوق بها يظهر ان ما قيل ان دلالة الشيخ ان ذا السبابة في المكان الخ ليكن يحصل العلم اليقيني بوجود ه بعيد لا مرجع له علة نفي وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة
بل على وجود علة ما سلف كلام الشيخ لا مرجع له ان الاستدلال بالمعلول على ان لا استدلال بالمعلول على العلة بل ليس
استدلالا بالمعلول على العلة بل استدلال بالعلة العلة للعلول وذكره في الاشارات مبناه العادة
واعلم ان للاسلاء توقيا ان الوسط علة لوجود الاكبر معلول له معلوم وقيل انما تكون علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر هذا ما يعلمون عند بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر على الاكبر
الاكبر في الاصغر مثل المتصف خرخ مع فيد العالم مؤلف ولكن ليست العالمية مؤلفية فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لتعيين ما
وهذا الكلام انما صحيح في ان الاستدلال بالمعلول على انه علة علة استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي برهان انى وقول هذا القائل لا يصح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على
المعلول برهان لمي بالعكس ثم قال وفي قوله انها بان العلم العلة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم
بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا ان لو حلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على
وجود علة ما الاستدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وليس فيه بأس لانه
ويجب مطوح النظر من ان البرهان لان اعتدادا بما اشار الى اعتبار التعيين فيها عينه وكرارا
بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان البرهان لان يطلق على مواضع يقينا ما انا ما قيل انه لا
يطلق الا على الذاتي بالسببية وانا تفرع هذا نقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان انى لان عدم المعلول في نفس الامر ليست علة لعدم العلة في الذهن بل الاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة بما ان ان لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الذهن بل في الامور كان علة في الذهن
كان قبيلا بعلة عدم العلة لعدم المعلول لا يكون ان يكون في الخارج ان ضاف الذهني العلية في الخارج
فرع مختلف فيه فيكون في الذهن ان ضاف الخارجي في الذهن وهذا ينفي فيها الاول
تعين الخارج ان ضاف عدم العلة العلية تارة في الذهن فلا فرق بين العدم في ذلك فلنا
اللوازم بفهم الى القسام ثلثة لزوم الماهية سواء كان مثل الزوجية وامثالها ذات مرتبة بان يكون لاحد الامرين
ما علة لذات وهذا لزوم الوجود الخارجي وهو ما يكون المشار اليه الوجود الخارجي لوازم الوجود الذهني
ما يكون مثل اللازم في الوجود الذهني والعلية مع الزوجية فالزوجية في العلة في الذهن ما يكون مفتاح
العلية فيه وجود المعلول في الذهن وهي هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والزوجية
في نفس الامر ما يكون مثل العلية فيه بغير ذات العلة غير بان يكون الاحد الامرين في حد ذاته عدم العلة

قوله ما يكون
ان يكون لاحد الامرين
ما يكون الصدور فيه
عدم الشيء مع عدم
عدم الشيء مع
كس الاحد الامرين
الشيء مع
٣١ بالضم
كما يجب ان
لا يعد الشيء علة
لعدم
لعدم
ليس لوجود
عدم ان يكون
فرع عدم عدم
الا ان يكون
الا يكون
ان يكون
عدم
عدم
عدم
عدم









المقصد السابع في الاستصحاب

في الدلالة ان العدم المستصحب

[illegible]

النقيضين وذلك لأن الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزء معدوم

فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب انه انما يستحيل ارتفاع النقيضين

في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الأمر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء

منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما

وجوديان هما المتضادان والمتضايفان واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة

وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك

مناف لما ذكرتم قلنا ليس المراد في مباحث التقابل بوجودية احد المتقابلين الا ان معنى الوجودي هناك ما ليس

السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي هنا الموجود الخارجي

فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يجاب اثبات كونه وجوديا من الصفات

الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الأمر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث

وغيرها مما نقيضان مما هو عدمي بالكم والاتفاق كالعمى ولا دولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لان الصفة

والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب

بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه

اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه ينتقض بان

ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا وقد يجاب

بان الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا بالمعنى السابق

ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد

يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كما

مر الطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق

كل ممكن على امكانه بالوجوب ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر

عن امكانه بمراتب لانه يمكن فاحتاج الى الاثر فاوجبه فوجد وهذا من فروع القانون المذكور في

التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان

والجواب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا

يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام متمايزة وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه

من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من

الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده

قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته

اقول هذا جواب

عن استدلال الخصم

على ثبوت الامكان بانه قال لو كان الامكان

عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي

لعدم التمايز في العدميات والجواب انه مع المنافشة في ان الفرق

واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع كشف المراد للعلامة

قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون

ممكنا في ... [illegible]

لكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد

بطرف الوجود ... الواجب فلا يرد ذلك عليه ... لو اراد

الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا

على التقدير يلزم وجوب

الممتنع وهو المدعى

ملا جلال

منه

قوله

والحق ان

المراد بهما ...

لا المنع من وجود امتناع

العدم ووجود الامتناع ...

عنه ههنا اعني امتناع الوجود فلا تم

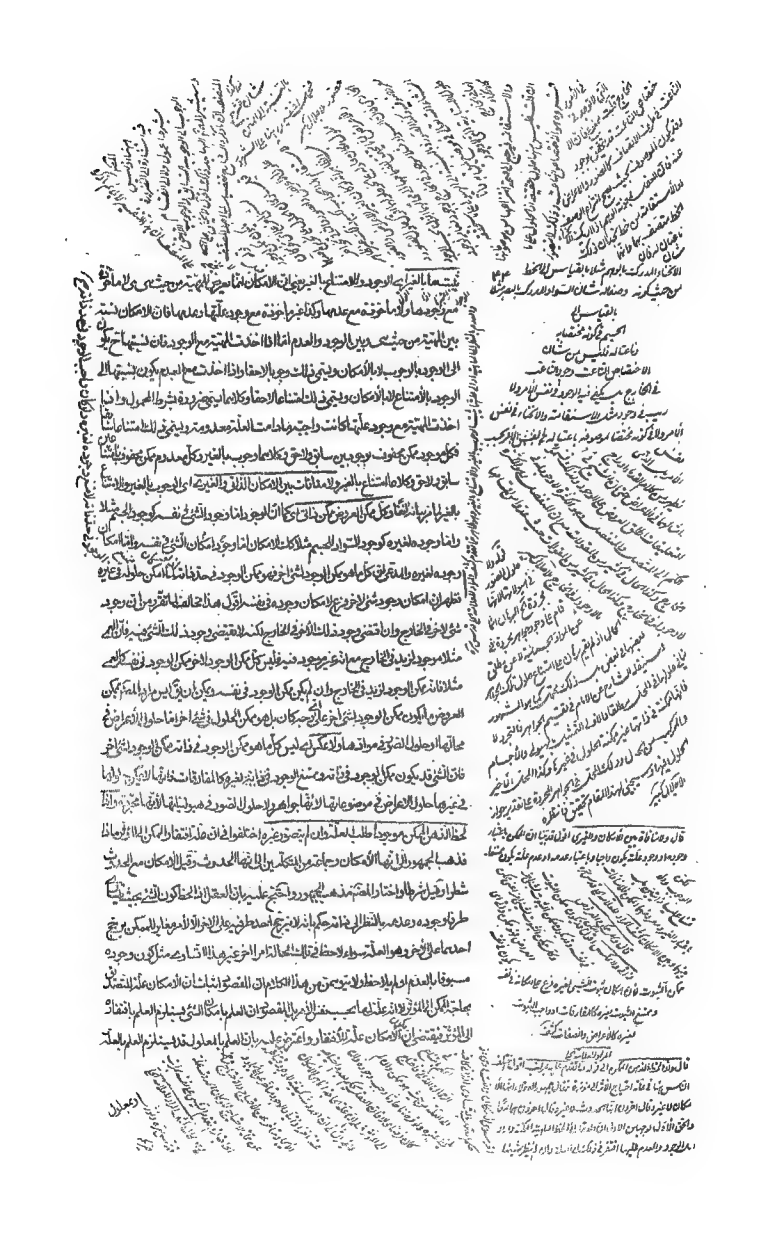
[illegible]

[illegible]

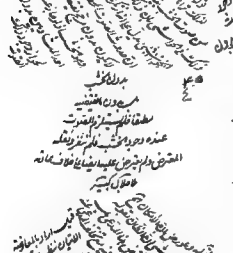
اذ على تركه لا يكون لتعلق عدم الغير بين نقول الامكان والامكان المنفي بسبب الغير الواقع المنضم
بتقرير ثبوت الغير فيها حتى يظهر ان الغرض منه بيانه الواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فيها مع
الكلام بدونه ظاهرا للملازمة لان وصف الغرض بمثل هذا يدع وغيره حتى الاعلام الذي لا يمنع ان
يكون غير الغير المذكور هكذا وهو ان يقال لم لا يكون فرق بين الامكان المنفي وبين الامكان كما ان الامكان الذي
تكلي يقتضي وجود احد هذين الجائزين الاعلام فانه تعلق بشيء ما يلزم ان يكون ثبوتيا على ما تقدم ولكن
عقلا يجوز ان يكون الامكان وان لا امكان ولا تقدم عدم الغير بين الامكان المنفي وبين الامكان والا تقدم
الاول على الثاني الامكان المنفي تقدم الغير على الامكان لكن كون الامكان منفيا لم يتعرض له لفظ
المنضم مسندا كما ذكره غير الجواب حتى يتعلق القدم وما ذكر في بيانه غير مفيد ولا يتعلق به غرض
بين نفي الامكان والامكان الذي لا يتعلق فكل واحد من هذا القائل ان وقع في دفع الاستدلال لكن لا يدفع
فيبقى هذا التوجيه لا مصحح له لعدم الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب يصلح لاستدلال على المدعى بان

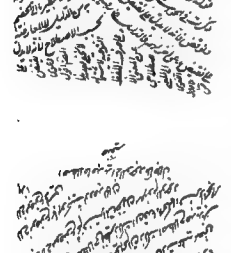
هذا من فروع الوجوب شامل قوله الى الذي يستدل الذات من غير التفات الى الغير وغيره وان كان
حصول الذات بالغير غير ممكن لان الامتناع شامل الامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل الامتناع
بالذات والامتناع بالغير وهو مرجح تعلق بالغير ومع هذا ما ممكن اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير اى يجوز ان
يكون الذات بالذات دون الواجب بالغير والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علت عرض له الوجوب بالغير
وان عدم علت عرض له الامتناع بالغير وانه الواجب بالذات فيه يتساوى عرض له الوجوب بالغير والامتناع
علتان اعني الذات والغير على محل واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب فيه يتسع ان يعرض له
الامتناع بالغير فالامكان موجود او معدوم اما في حالة واحدة وهو محال لان الممتنع بالذات لا يمكن
ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير يجوز ان يكون في الواجب لا ممكن اما تقدم الغير الحقيقي فيمن
امتنع لحاظ تقابل حدى اقسام العلة التي لا خلو فائدة لامكان كما ذكرنا فيمن وجوابا والواجب بالذات او يكون الذات
او منع الذات الحكم بعدم الوجود الامتناع بسببها باطلة والا يلزم الانقلاب لما علمت تقدير كونه واجبا بالذات له
متنعا بالذات فحكم الذات بالامتناع على تقدير كونه كذلك الذات لا يوجبها او يمنع فيها الذات ويلزم الانقلاب لقوة
فيجب لو لم يلزم من قطع النظر عن الغير قطع النظر عن امكان الممكن بالغير بالمعنى الذي يلزم من رفع الغير رفع الغير
الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يجوز ان يرتفع الغير فيجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا بالذات فيكون قطع النظر عن الغير قطع النظر عن امكان الممكن لكن كان الحكم نفسه لا يتعقل بجواز ان يكون ذلك الغير
الاصل في البطلان ارتفاع امكان الممكن بالغير فيلزم الانقلاب لا يجوز ان يرتفع الغير فيجوز ان يكون ذلك الغير
ذات واحدة فيتحقق فيه تعدد واحد لا يعلم بالبداهة الصادق في الغير الذي ثبت الشيء بطلان ان في الغير

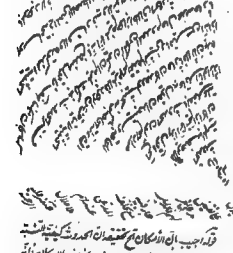
الامكان

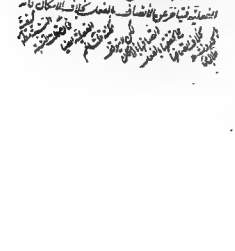


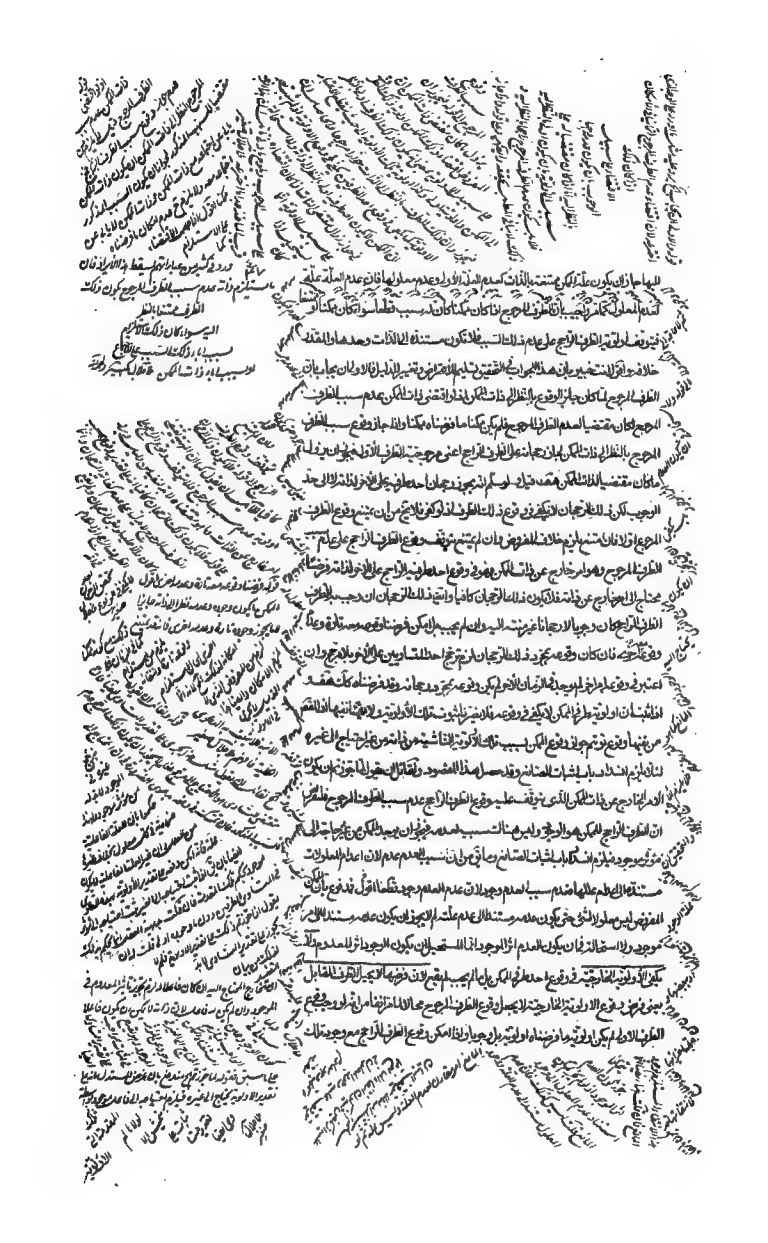
او جعلوا الخواص والعجائب ترجيب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر فالعلم بالملزوم العلم بالكبرى الكلية فيلزم العلم بالصغرى لما جاز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان لم يستحل ان يستدل بوجوده على وجود واحد من العلتين والعلتان معلولا علة واحدة اذ لم يستحل ان يكون لمعلولها الاخوات علتان مستقلتان ولم يستحل ان يستدل بمعلول واحد من علتين مستقلتين على الاخرى يجوز ان يكون كل منهما علة متعددة فيجوز ان يستدل احدهما على الاخرى والاخرى على الاولى ويلزم الدور

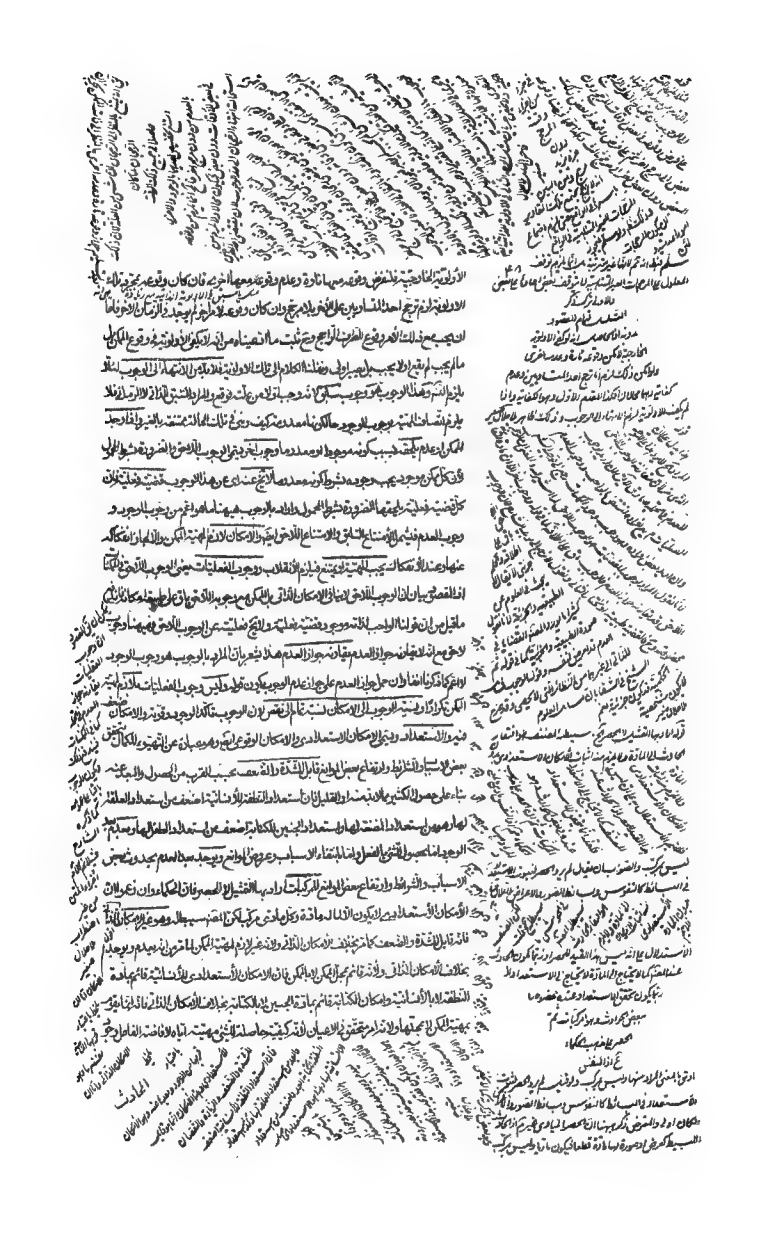




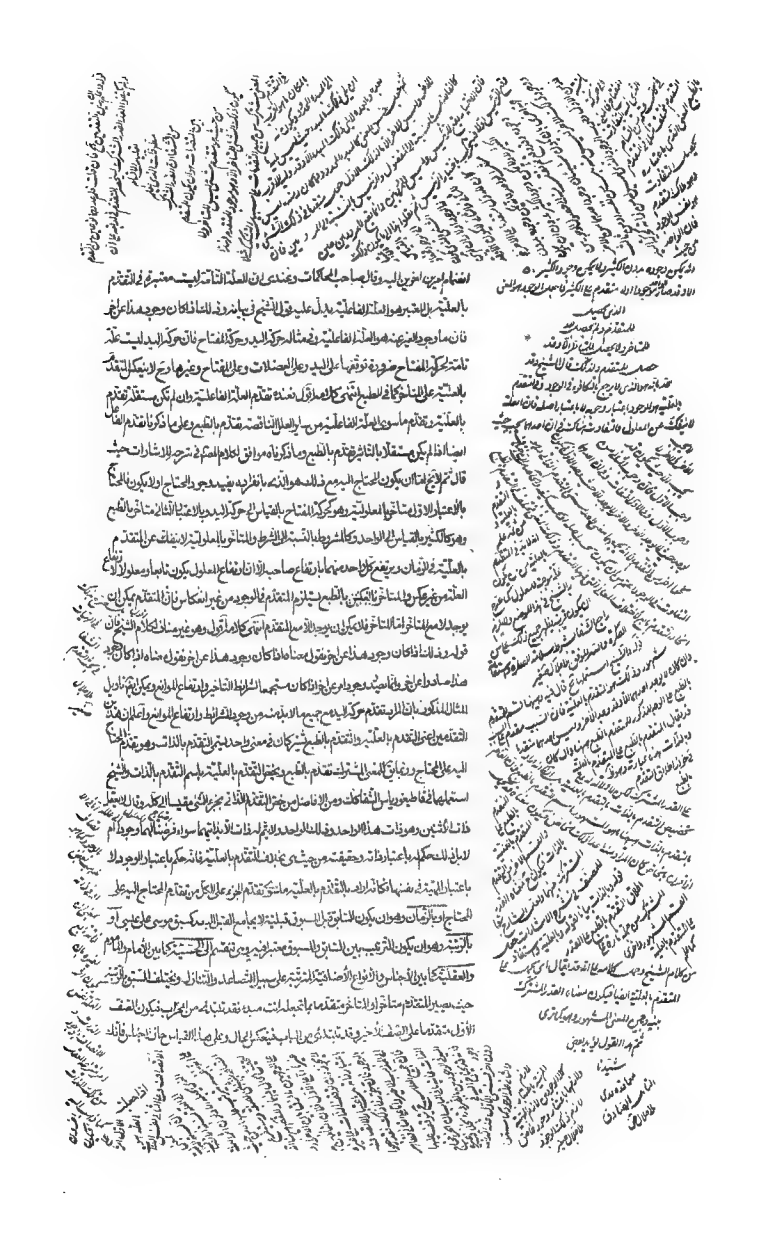


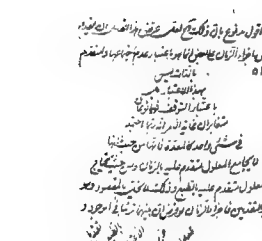


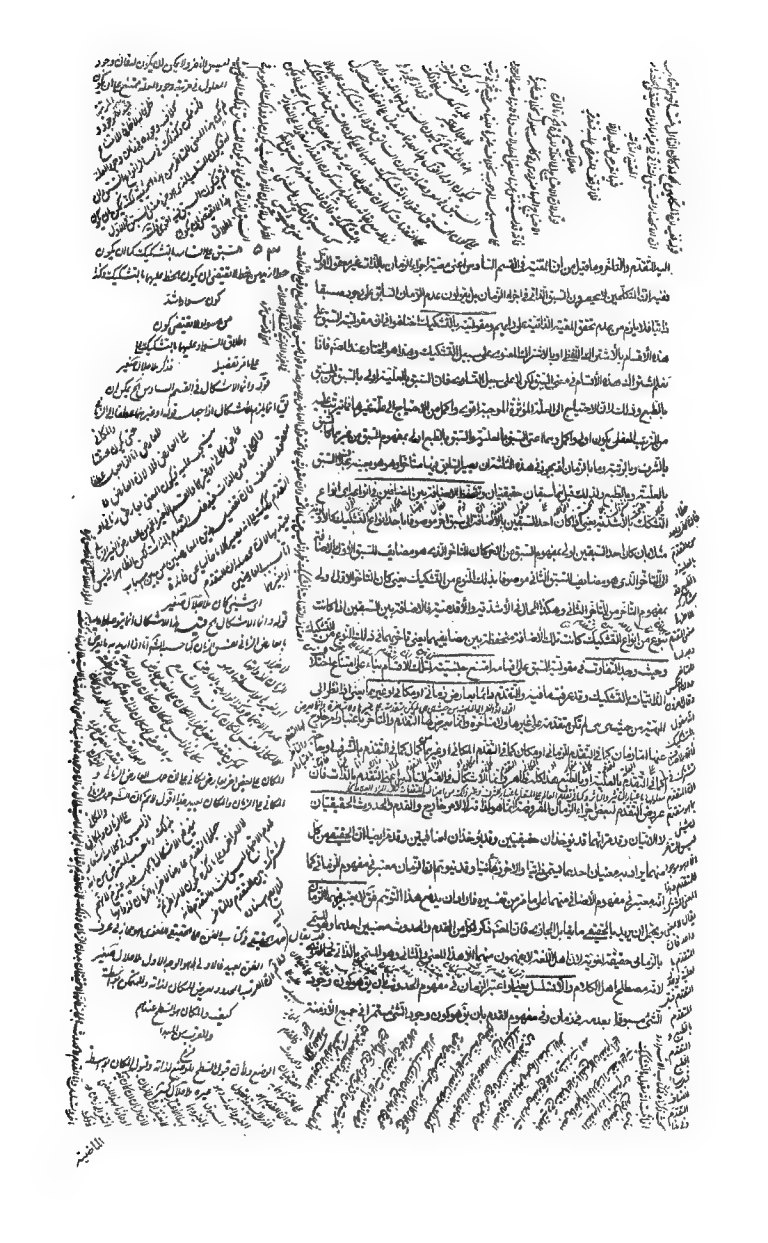




الحادث فيه كالصورة والعرض او بسببه كالنفس بخلاف الذاتي فانه امر اعتباري عقلي لا يتحقق الا في الاعيان و
لا ينسب الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل
كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث فالقدم
والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف
بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ
حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر
مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث
بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحادث الاضافي اخص من الزماني
والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا
الى الابن فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فيصدق فردا
من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي
فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنا امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من
افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من
افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي فحاصل ان الاب من حيث انه اب للابن قديم
اضافي وليس حادثا اضافيا اما الاب المأخوذ بتلك الحيثية فصادق فالحادث الزماني اعم من الحادث
الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق حقيقة لا يتعين التأخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير ويسمى تلك علة تامة لاستجماعها شرائط التأثير وارتفاع
الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها والعلة التامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا انتفاء مانع او مع انضمام شيء معها
من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر
هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع





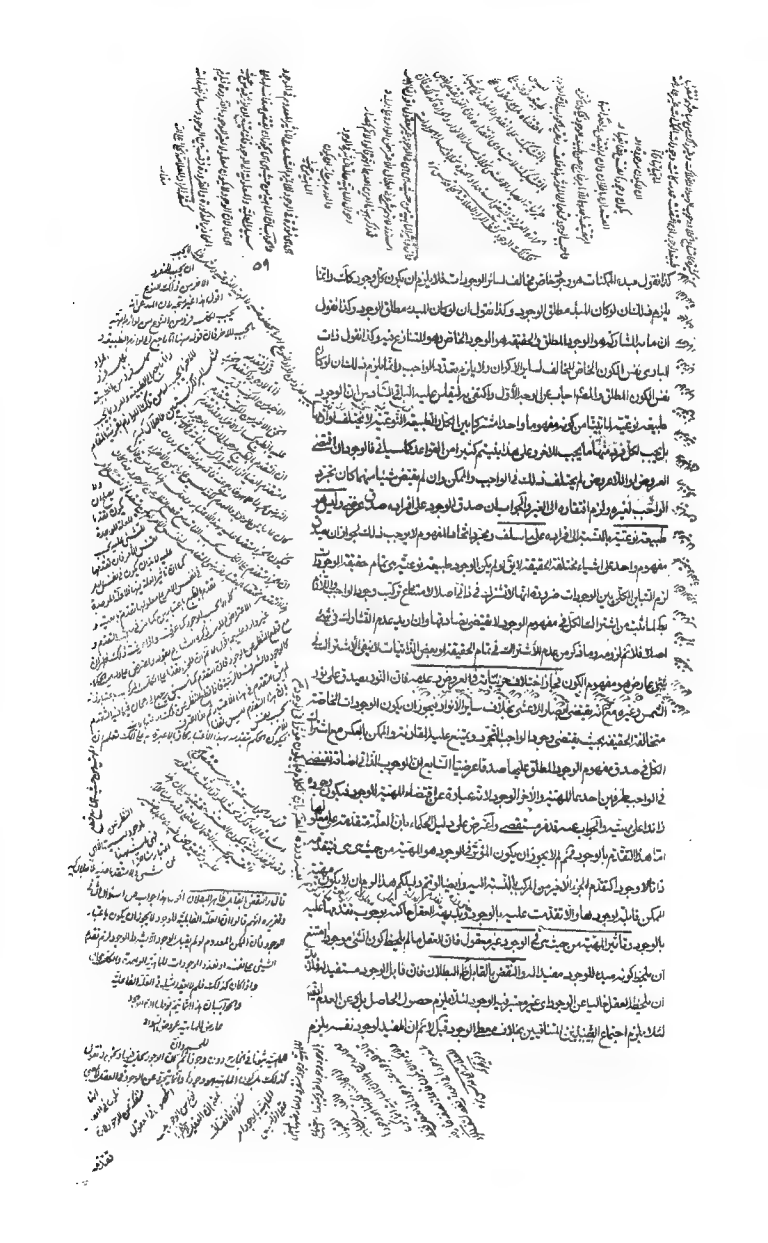


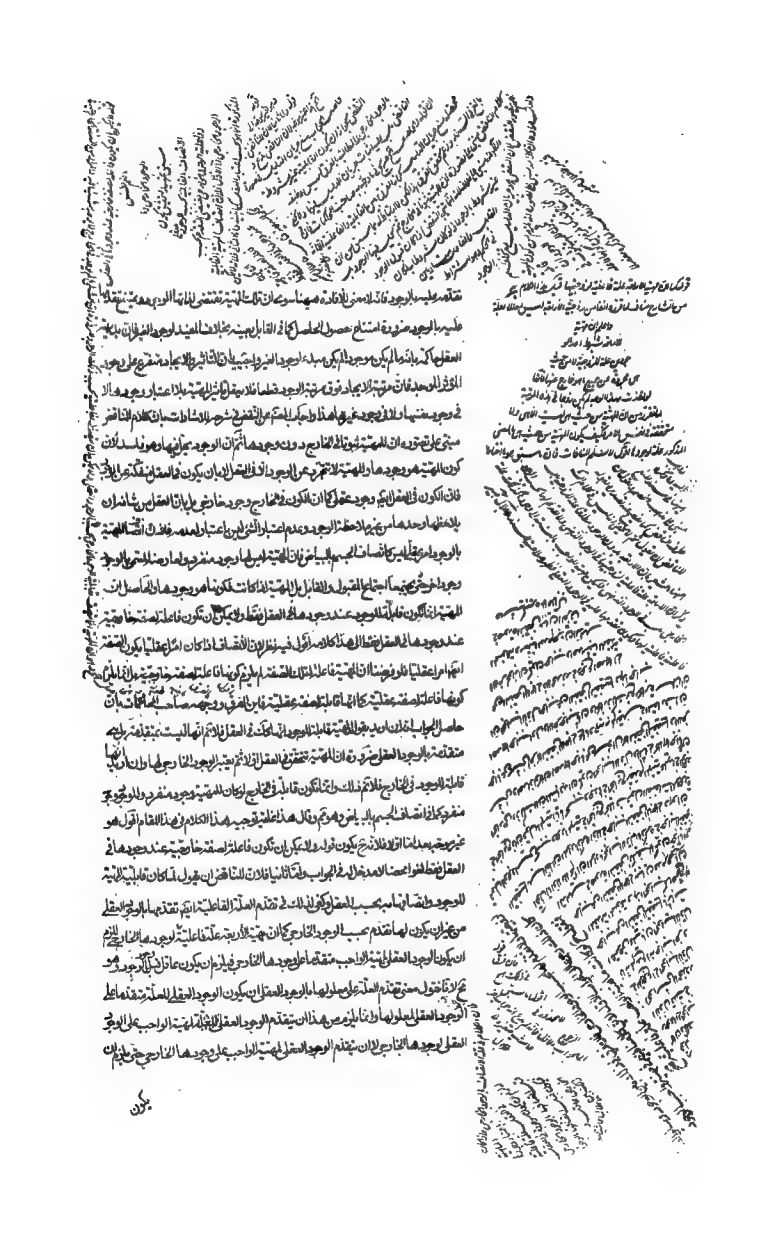
اعتبار بين شيء ذو الاتصاف وشيء آخر عدم الامكان اتصاف شيء بعدم اتصافه به اعني عرضي وعدم
الاتصاف والانسان استعداد الكمال القديم الواجب اطلاقات صفة العدم عندنا وعدم وكذا قول
شيء بالحدوث امكان اتصافه بصفة الحادث ثم الانسان قدم الحادث ولا يخفى ان اتصاف بان العدم
عبارة عن الانسان بوجود شيء بعد وجود شيء آخر كما ان الحدوث عبارة عن وجود شيء
وجود شيء بعد عدم نفسه والعدم سابق على الاتصاف بعدم الاتصاف فلا من ذلك حدوثا ان
لا يسبق عدم سابق قصاصا لم كما ان وجود الشيء سابق على عدمه وهو الذي نعبر عنه بالقديم والحادث
وجود الشيء بعد عدمه فالحادث الذي نعبر عنه بالحادث الان نعبر عنه بالعدم و
الحدوث عند الاصطلاح لا يدخل في لزوم القبل فلا يدخل قولنا لم يتصف شيء بالعدم
لزم عدم سبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف وعدم الاتصاف السابق على عدم الاتصاف
الانسان بعدم الاتصاف ثم هذا الانسان السابق يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف
وهكذا حتى ينتهي الامر في عدم سبوقية الاتصاف بعدم سواء تعرى فيها او لا وكذا الكلام
في الحدوث جاء جاء بتمام انفصالين اعني قطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار عينا كان نفسها
بحسب اعتبار العقل ثم سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقدر على الاعتبارات في
الغير المتناهي فيقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويحدث القضية المنفصلة الحقيقية
منها في الوجود اما ان قولنا الوجود اما ان يكون مسببا او لا يكون والترديد بين النفي والاثبات
كالصدق في المنفصلة الحقيقية من الوجوب للذات والوجوب للغير فالوجود اما ان كل وجود اما
واجب بالذات او واجب بالغير وانما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات
لا يكون واجبا بالغير وانما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات
والممكن لما كان يجب وجوده من علت والا لوجد على ما بين في يكون واجبا بالغير ينحصر
صدق الوجود بالواجب بالذات على الكل لكن لا يكون الذات جزء من غيره والا يزيد وجوده عليه والا كان ممكنا
فيطلب الواجب بالذات والا لزم الدور فثبت ان كل ما سواه ممكن لان الذات لما لم يكن جزء من الامر الغير ممكن اذ لو كان
اجزاء متغايرة بحسب الخارج والامر في اجزاء متغايرة يجب للذهن والاحتياج الواجب الذات في ذاته
ووجوده الجزء بحسب نفس الامر وجوب الشيء عن غيره والمحتاج في نفس الامر الغير ممكن اذ لو كان يكون
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره والمحتاج الى الخارج اما ان يحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره وهو المطلوب او لا وهو الواجب فلو تركب واجب من اجزاء عقلية لم يلزم
احتياجه الا في التعقل الذهني الى جزء الاقصى وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء كما في العقل
ولم يكن كما في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا والاعم فيه والمباين لزم ان يكون

للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان فان ذلك البسيط والتركيب ضرورة فان مطابقته
احدى المتغايرتين لما في مطابقة الاخرى بعدد بين والجواب اما عن الاول فبان الكلام في تصور
الاجزاء والعلم بنسبتها بمطابقته والمطابقة انما يلزم المحل لو حكم بانها متغايرة في الخارج
والالتزام واما عن الثاني فلما ان استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما تجيء تلك
محالا من حيث بديهة وحملا الالفاظ بالقصور والحيثية كالمقررة على الباب والمتغايرتان في المرتبة ان
صورتان متغايرتان من التصور والحيثية تحصيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك يتبادر
وحمل الآية الحال في الاجزاء العقلية لفساد ذلك ولوجملت ان هذه صورة عقلية مخالفة للصور
الخيالية بتجريدها عن العوارض الخارجية بحسب استعدادات تعرض للصور بشرط مخالفة
تنقيحها من مشاهدة جزئيات الاقل والاكثر والتنبيهات اذا كانت وصار بيانات بحيث لم تستبعد
ان تعقل الفرس مورده مطلقة المحصر بصورة واحدة لها بقدر ما يجب ان يعقل بقدر ما يجب
لا تزيد ان واجب الوجود لا يتأمل شيئا من الاشياء في مهيته فذلك الذي ان كان هو مهية لما لزم
مقتضيته لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهيته ذلك الذي ان كان كما
واذا لم يكن مشاركا لغيره في مهيته من الماهيات لم يجز الان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن
مركبا في العقل الا فاعقل يجوز ان يكون لواجب متصرف في خارج بحسب الخارج وان كان لا يتصرف
بحسب العقل وبهذا ان التوحيد لانا فذلك واضح الا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء يتوقف
الخارج والواجب لا يكون جزء من غيره على ان الا يكون بحيث ينفصل عنه ومن تحاول الخروج بنفسه الى
حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا وذلك لان احاد ما ان لا
يكون حالة الافراد استعان بحصولها حقيقة واحدة متحصلة وهما لضرورة ان كان احدها
حالا في الافراد والعكس والا تقوم لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يكون حالا في
غيره والثاني ضروري فلا تقوم لان يكون الواجب وهو مستغن عن المحال ان يكون الواجب والموضوع
والمحال هو المحل فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بالغاية ان يحصل منهما حقيقة واحدة
محصلة بالغاية ان يحصل منهما حقيقة واحدة عارضة عليه بان كون المحال عرضا والتركيب
اعتباريا فانما يلزم اذا كان المجموع محالا وهو الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره وهو ما دام
متحصلا بهما لا يتصور بل لا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحللها التصور والتحليل
الخارجي وهو ظاهر الاستحالة بين الاجزاء المادية غير ممتنعة واما الثالث ان الواجب لا يزيد
وجوده عليه والا كان الوجود محتاجا لان لم يقم الوجود بنفسه لم يكن موجودا ان قام به يكون
الصفة تقوم صفة الذي هو غيرها والمقوم لغيره يكون ممكنا يكون محتاجا والمحتاج غير واجب

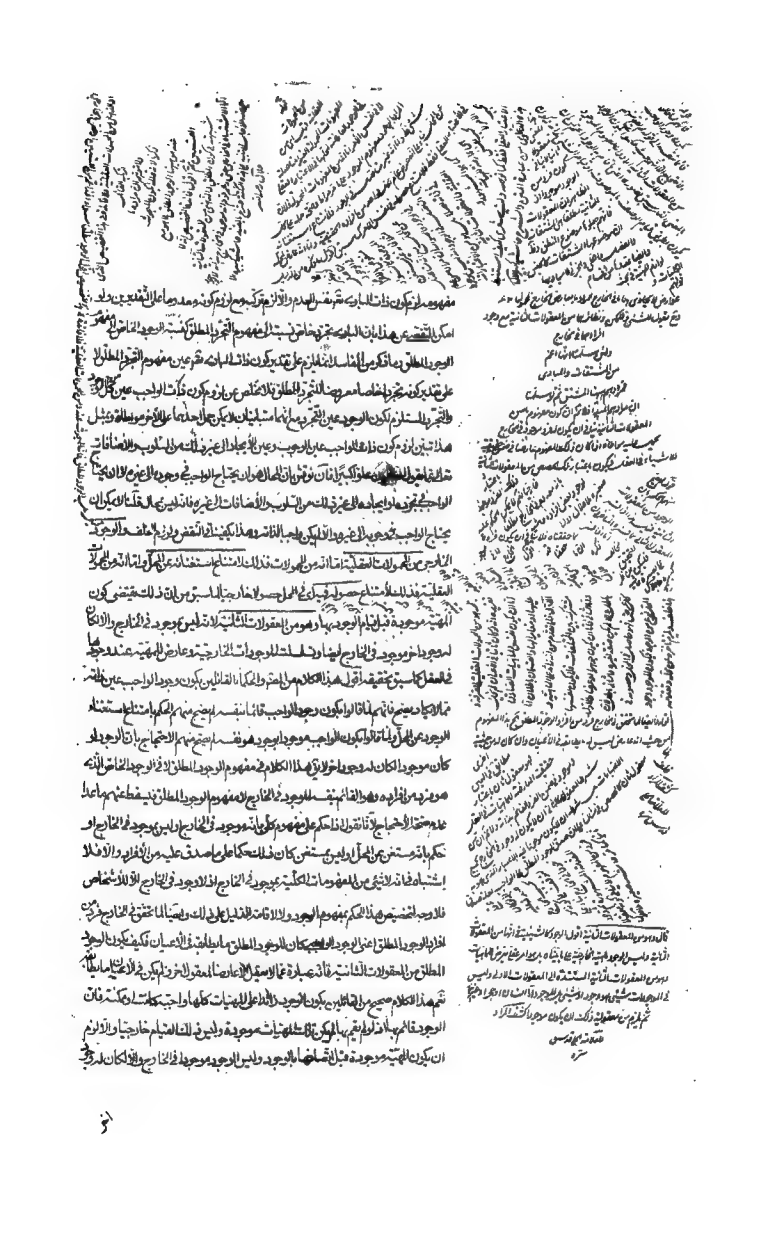
قوله الا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء يتوقف الخ اقول ان اراد بالتوقف التوقف الذي
يستلزم التركيب فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما يتوقف وجوده على غيره يكون مركبا
منه ومن غيره لجواز ان يكون التوقف لكون الغير شرطا لوجوده او لكون وجوده
مستفادا من وجوده او لكونه مستفيدا من وجوده او لكونه مستفيدا من وجود
ما يستفيد وجوده من وجوده او لكونه مستفيدا من وجود ما يستفيد وجوده من
وجود ما يستفيد وجوده من وجوده وهكذا الى غير النهاية فلا نسلم ان كل
ما يتوقف وجوده على غيره يكون مركبا منه ومن غيره

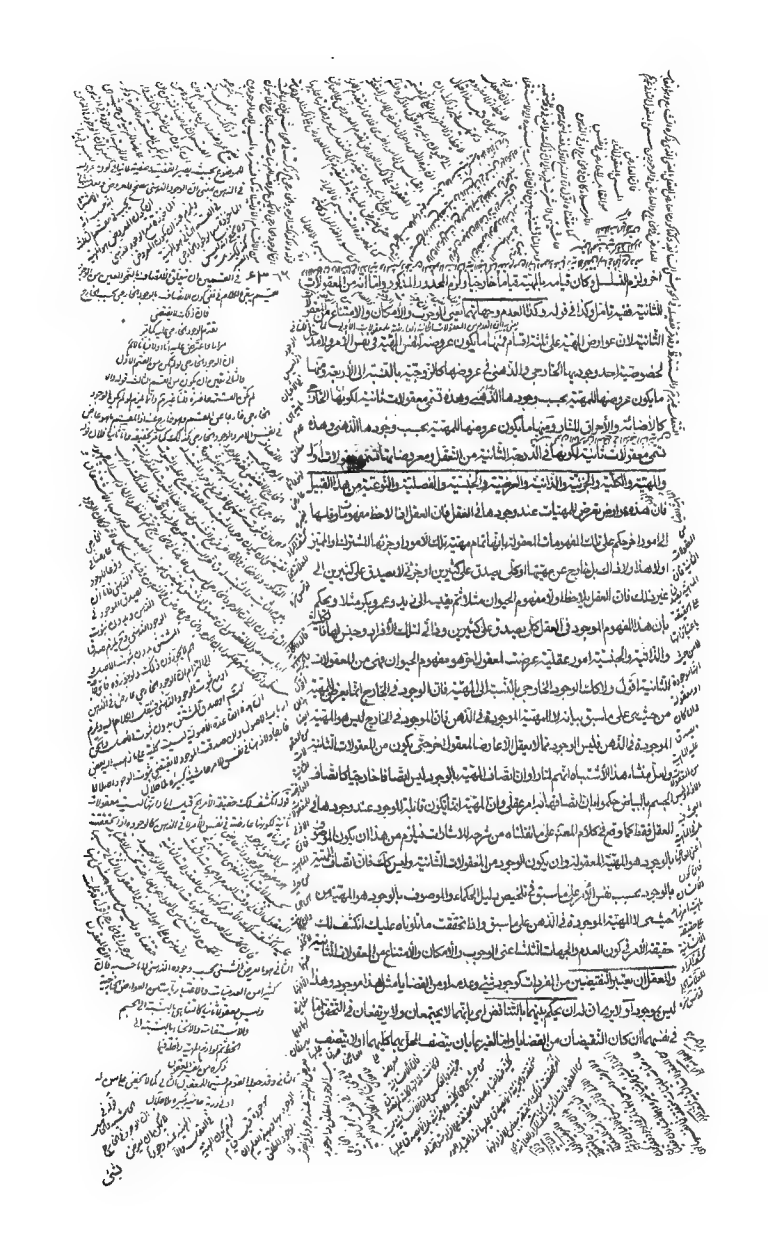
الى واجب الوجود
حاشية
منه





يكون قبل وجود الواجب عاقل بالإمكان قبل أن يكون قبل الوجود العقل لوجود الواجب عاقل بالإمكان وهذا
محال وذلك لاستلزام وجوبه الدور لأن وجود الواجب على ما تقرر لزم كون النحو الواحد بالشخص
وقائما لذاته فالواجب يكون قابلا للوجود لكونه متصورا بها والا لما استحال ان يكون
غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالة وجوب ما لا ماهية له فكذلك
المقدم فالواجب قائم بذاته وبجميع الكلام على ما يليها ومنها ان الدور لما وجوب الواجب للعاجز الى الماهية
احتياج الصانع الى المعرض فان كان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائزا لزوال نظر الى
ذاته ان كان واجبا لذاته تحقق طلب ما منه فيلزم ان لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات احتياجها
الى الوجود فان الواجب ماهيته وجوده فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولزم ان يجب الافتقار
كان احتياجه الى احتياج ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروض
الماهية فان قيل الوجود الخاص انما يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون
تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام
حتى يحتاج احدهما الى الاخر انما يحتاج احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود مما يتحقق
لامر آخر تحقق على ما مر غير مرة وهو ان الذاتي لا يجوز ان يكون ذاتا لواجب اذ لو كان كذلك
لجاز الوجود فهو محتاج في تحققه الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجود
والخصلة الوجود الثابتة كما ان ما قرأناه مفهوم مغاير للوجود وكذا الانسان مثلا فانا نفهم الانسان
موجودا من غير ان نفهم الوجود له بنفس الامر فهو ممكن موجود بها فظاهر ما لم يلاحظ العقل امتناع الوجود السابق
له الحكم بكون موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في نفسه ممكن موجود فهو في نفسه محتاج الى غيره
هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن لما مر من ان الواجب لما احتاج في كونه
موجودا الى غيره تحقق له امر به يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن والمفروض انه واجب هذا خلف
فالمغايرة للوجود واجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب وجود فهو لا يكون الا عين الوجود فالمفهوم
موجود بالوجود الذي هو عين ذاته الخاص وتطبيق هذا الوجود على ما تحقق كما مر ايجاد ان الوجود
الخاص وجود ايضا يحتاج تحققه وليس هناك الا الوجود وهو ان تحقق لما مر فالمتحقق كما مر ايجاد ان الوجود
المتحقق وكون الشيء موجودا وكون المتحقق متحققا عبارات وامور متغايرة بالاعتبار وان كان بعضها
ان كشارح المقاصد والمحاكمات عين ذات الواجب بمعنى انها عدم امكان حلولها في موضوع
فانا نقول كل ما يفهم موجودا مغايرا للوجود فهو في كونه موجودا يحتاج الى الغير فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
الغير وهو الحاجة في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن فيلزم ان يكون ذات الواجب ممكنا هذا خلف
مر ان يجعل الذات الغير وعبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والاضافة اليه كلاهما اعداما فهو من



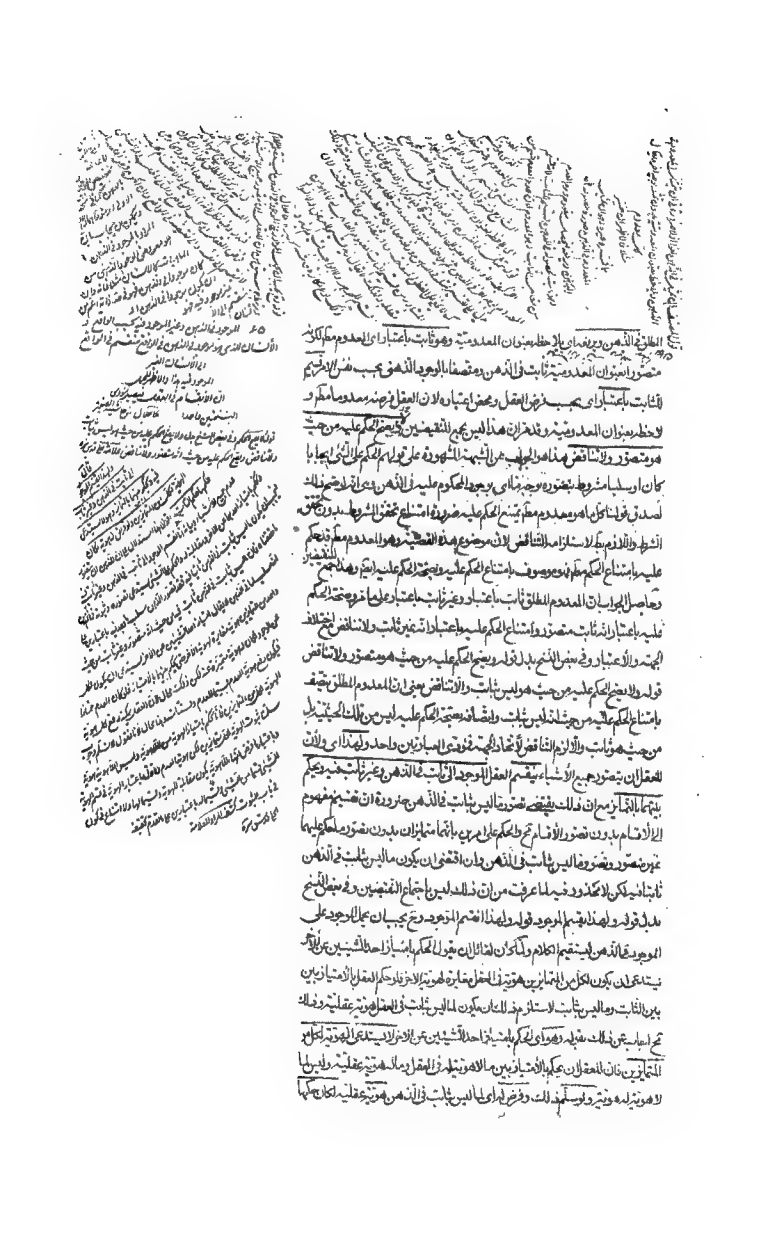


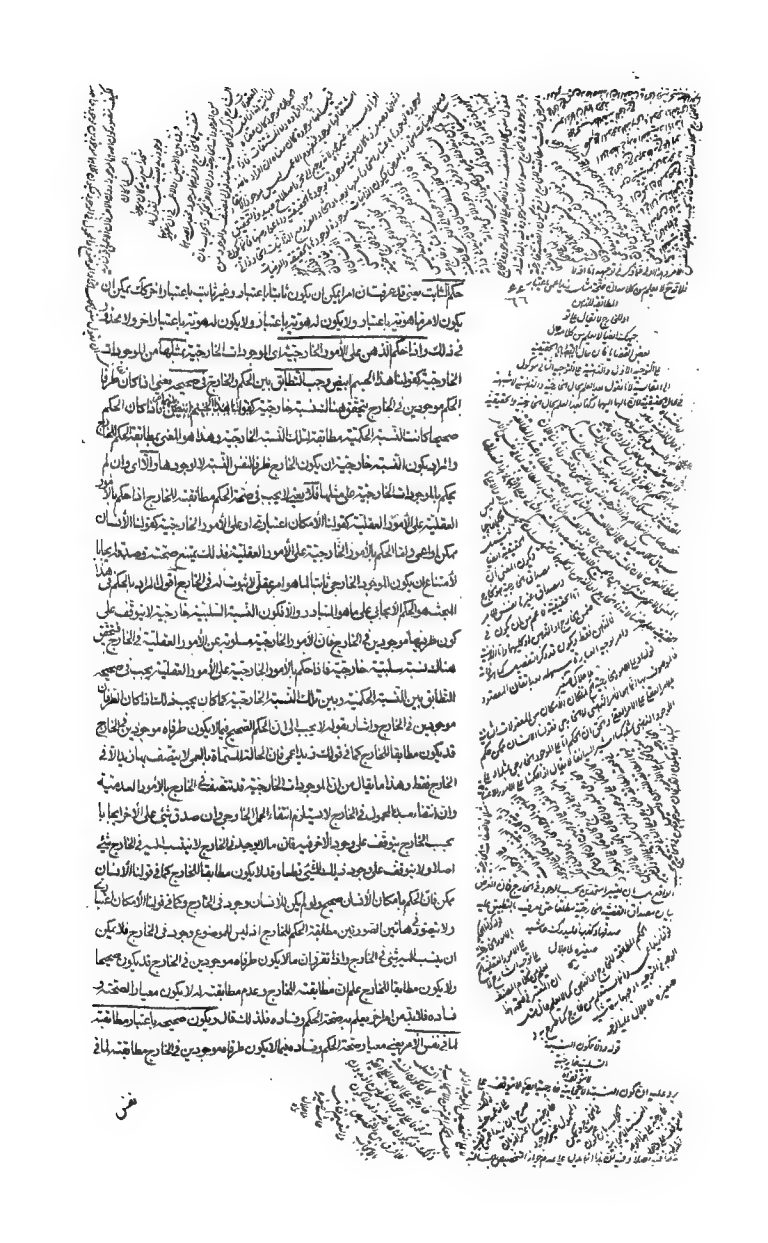
بين منها اتصاف بحسب نفس الامر بان كان احدهما مقارنا وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصور ماهيتهما وقبله لا يتوقف الحكم على تصور الحكم ولا
استحضار فيتوقف النقيضان على الاجتماع حصولي في النقيضين هو العقل لا بين بحيث بين النقيضين لان
صورة النقيضين ليست اثنين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون
مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين هو العقل لا ثبوتهما فالعقل
متصف فلا يمكن الاجتماع بينهما فقبل المقارنة التي هي محال لا يعتبر العقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض لما تقرر ان صورة النقيض اينما تقع فاذا اعتبر بينها العقل فقد اجتمعا فيه والعقل
بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليس اجتماعا بين شقي واجيب بان اعتبار العقل لهما
عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فالاخذ وان كان مع فوت
لا يفوت العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة
العقل لها فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول اذا ذكرنا على تقدير صحته انتزاع صورة الصورة
الصورة قلنا نختار ولم لا يثبت الصورة في العقل صورة ثانية في العقل فالعقل الحاكم بالتناقض
بين ثبوت صورتي احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من الاثبوت
فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع مخالفه الاخر لا اجتماع النقيضين مع ان هذا لا يستقيم لان ثبوت
الصورة في العقل ليس صورة حاصلة لها بل نفس صورة الشيء منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين
صورة احد النقيضين لا بين ثبوت الصورة في العقل ومرجع هذا الجواب الى ما ذكرناه في الجواب الاول
انه نزاع صوري ممنوع لا يحتاج الى كشف الحال في امر الصورة الغائبة عنه لانا نقول لهما ان هذا نزاع لفظي
يجري في ثبوت الصورة دون ثبوتها فتوافيا على الكلام الذي يصح على طريقة القائلين بالتجرد و
المثال كالمنتزع وغيره من يقول بالمعدوم في الذهن هو الصورة المخالفة لما في الخارج والصورة في كثير
من اللوازم وقد عرفت جملان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المتصور هو
ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفهوميين
او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود شيء في
العقل اتصافه في العقل بجميع ما يسبق تحققه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين
ان تحقق مفهوم كلا النقيضين في نفس الامر بل نمنعه بها ولا نحققه في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المتصور لا كذلك العقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل لعدم نفسه ليس عدما
جميعا بيده ومن لكن هذا ليس باجتماع النقيضين بل نفس الذات اتصف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس
الامر لكن ما نتصف به العدم يجب ان يكون العقل بحيث اذا وجد معه في عدم العدم وهو ليس ثبوت شيء

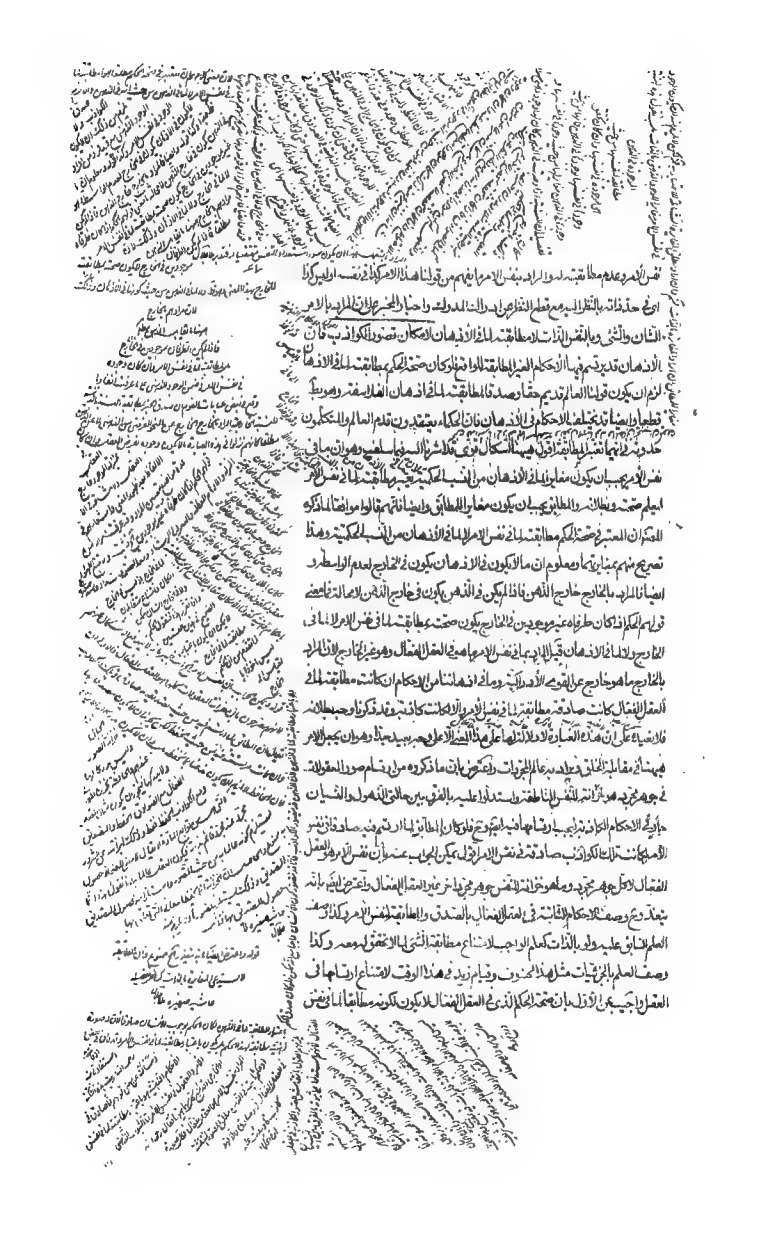
[illegible]

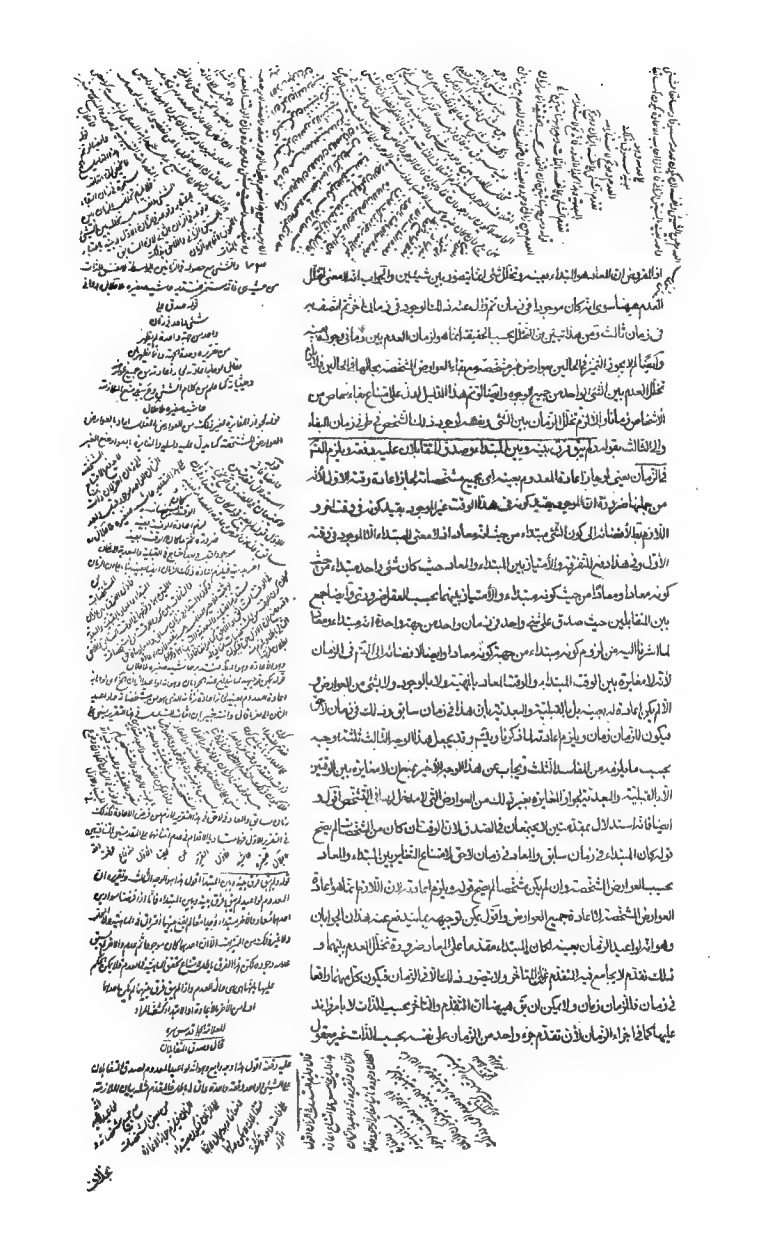
الطوسي

قوله العدم سلب اول اقول الفرق بين هذا التصوير والتصوير السابق ان هناك اتصف العدم بالعدم وهو قرر بين الكل قوله
لا لانا نقول ان هذا ايضا لا يلائم العدم بالعدم لان العدم لا فرق
بين العدم وسائر المعلومات في عدم الحكم
لا يتوهم ان الحكم على شيء فرع تحققه الى
وقت الاستدلال

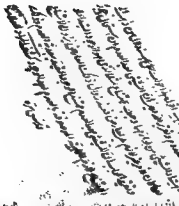


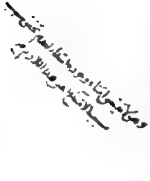






خلاف تقدم بعضهم لجواز انفكاك الذات عن بعض صفاتها بدليل عدم عادة تعلقها بذلك فكذا يلزم من التعلل
والجواب عن الرابع انا لا نسلم ان الوقت من المختصات فانا قد نطعم بان ذلك الوجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى لان من زعم خلاف ذلك لنسب اليه مغالطة وانما
مرادنا بعلم الضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بعينه كونه في ذلك الزمان
التالي ذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويكفي هذا القدر في هذا المحل ولا يضر
احد تلامذته ان كان معترفا على تغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المختصة فان
ابو علي لن كان الامر كما زعم فلا يلزم من الجواب لا نوع غرض كان يباحثك وانت اصوليا غير
من كان يباحثني فهما التلميذ وعادة الاول ان يعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت
ليس من المختصات ولكن لم لا يجوز ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مثلا مثله وانما يلزم
ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا وليس كذلك بل هو معاد بدليل ما قلنا من ان المبتدأ هو
الواقع اولا والاعادة الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فتدبر هذا
ما سبق لزوم التعلل في الزمان وقد ظهر بما بيان ان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم
امر يمتاز به الموجود في الخارج فينقطع التشبث بما ذكره بعض الاعتذار وحينئذ نقول يجوز
اعادة المعدوم لجواز ان يوجد بعينه مبتدأ بدليل ما ذكر فيجوز اعادته بناء على ذلك جاز ان يوجد ثم
من قبل ما هيته نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص كما سبق جواز ان يوجد مثله مبتدأ
جاز ان يوجد مثله بناء على ذلك فلم يتوقف بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المختصة لعدم الاختلاف فيها وكيف يمكن ان يعلل قولهم بالفرق بينهما بدليل المبتدأ
على هذا الوجه والجواب بانا نراد بمثل ما بانا ذكرنا في ماهيته ونوعيته وتخصصه معها كما يلزم من قولنا في
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المختصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بناء
المعنى لم لا يلزم منه ان يتخصص شخصان بتخصص واحد فيكون التخصص الواحد مشتركا فيهما
فلا يكون تخصصا لان مقتضى التخصص التوحد لا يلزم من الشركة مع غير في الامور الاعتبارية
غير شخصه فان المعاد قد وجد بعد عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا نا نجد لهما ذاتا واحدة
فرضه مكتسب بعوارض مختصة فيهم علمنا ان الذي وجد ذاته عدم وليس موجودا بعد بل المثل
لا نسلم ان عدم التغير بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل امور متغيرة في نفس الامر على ان
كلام على المثل الاخير وهو ان الوجود المثل ما ذكر في الماهية فقط فلا يرد عدم الفرق بعدم جواز
الامتياز بالعوارض المختصة لسلمنا ان القائلين بجواز اعادة المعدوم يأبون جواز اشتمال العالم
وهو عبارة عن وجوده ثانيا على هذا الاختلاف لبين الماهية المعدوم ولا نسلم انه لا يوجد ابتداء

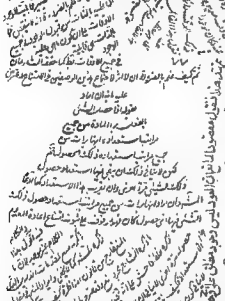


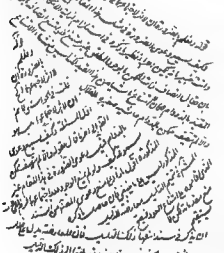


بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ان لا يصدر عنه فكيف يجب الا يصدر عنه لا يمتنع عنه فيجب ان لا يمتنع عند امكانه وكان السؤال الجائز ان يقال لم يجب الحكم باستناع العود لا لعدم لزوم الجهة بمعنى ان الموصوف باستناع العود من جهة الموصوفية بطريان العدم لا يوصف بعدم كونه ممتنعا من جهة ان طريانها العدم لا يلزم الجهة الموصوفة بطريان العدم لكونها مأخوذة مع هذا الوصف بل امتناع العود لما سبب هذا اللازم هناك قبل الاتيان بالجهة الموصوفة وهذا الوصف متحقق الوجود وقت الامكان لا يكون الجهة الموصوفة بالوجود سببا للعدم وايجاب الوجود ومتحققة العدم كذلك يكون الجهة الموصوفة بالعدم سببا لوجود متحققة الوجود وموجبة للعدم اقول فيه نظر لان جواب الحقق من وجهين لانه حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لجهة العدم لم لا يلزم انتفاء عنها امتنع وجودها ابتداء قوله لان مقتضى ذات الشيء الخ لانه لم يتخلف عنه الا وصف ممتنع وهو طريان العدم على الموصوف بطريان العدم لا يزيل امكانها اعني كون ذاتها طرفا عليها العدم يتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضى اعني طريان العدم كما لا يخفى هذا الكلام ان كان منه الشيخ كما يتوهم من قوله الحكم فهو غير سديد وان كان الطالب الذاكر له بعيد الابطال لانه قبل نفس ما هيته وهو قوله في المقدمات ويلزم ابطال المستند الاخير اذ قد نفى المانع بان جهة العدم وهو حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا سبب طريان العدم اخص من الوجود المطلق واللازم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا لصاحب المواقف الوجود امر واحد له حدوث لا يتخلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بسبب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجود لدى المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الجهة يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها والوجود اما كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كون ذات الابتداء متعلقة في زمان الابتداء متعلقة في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا وصار الوجود في الزمان الاول بسبب الاضافة اليه يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه اذ امتناع ذلك المعاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق وصار الوجود في زمان اخر ممتنعا فاذن يكون ذلك الاخص متعلقا بالمطلق المغاير وليجاب في تجويز هذا الانقلاب بحقيقة لديه العقل الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي اذا تعلق به في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر وانما الحوادث تتم الحكمة

وستعلم بما يشاكله انتصاف لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها لذمان كونها معدومة مرة واجبة لذواتها حالا كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول العلم عن هذا الكلام عن نحو من جواب لكن لا تأمل فيه فنقول الجواب تحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن اقتضائها لهما مطلقا وهذه لقدم اثر لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر او الممكن او الممتنع كذلك في زمان ويصير شيئا في زمان اخر او العكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بشيء فيجب لذاته في ذلك القيد لا يقتضي ذاته لواجب لوجوبه لذلك القيد بل يمتنع انتفاءه عند ذلك القيد لا يجوز ان يكون مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع انتفاء ذاته لواجب بل نقول ايضا من اقتضاء الوجود بذلك القيد لا يخرج ذاته لواجب عن كونه واجبا لا ينقلب عن وجوبه الذاتي الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله بل يخلف تغير ولا تبدل او انقلاب في كل العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذاته الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن انتفاءه ولا يلزم من فعلك الانقلاب بين الامتناع الذاتي الى الوجود الذاتي بناء على ان اقتضاء العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه زمانا شيئا عن ذاته الموصوف بها لم يكن انتفاء ذاته الممكن بهذا القيد لم يكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق ان بحاله لم يتغير بهذا ايضا فهم قالوا ان زيدا الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم لوجوده الذاتي الا ترى انا اذا قلنا امكان ذاتي عارض لماهية ما كان الامكان الذاتي لازما لها لا امكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انتفاء مستمرا غير مسبوق بعدم الانتفاء وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان للممتنع الممكن واذا قلنا ان الممكن كان الازلي لازما لوجوده على بعض ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الازلي لا يستلزم الذاتي يجوز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا او لا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات بدون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه وشهد به فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ان لم يكن صوريا ذاتيا ما انتفا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا فيجب في جميع تلك الاجزاء فاذا نظرا الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه بكل منها لا بد لا فقط بل وبما يصادفه جواز اتصافه بكل

الامكان مستلزمة للامكان الاولية اقول مدفوع بان قوله لا بد الخ فقط بل الوجود مقيد
بكونه حاصلا بعد لولا يجوز ان يمتنع اتصاف ذاته بالعدم وهو بعد الوجود والمقيد
ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في فوات ما يتوقف عليه ما تقدم تقول هذا القائل ولم يجوز ذلك اكون الذاتي الوجود الخ
لم يكلم هذا الشارح على ما تقدم لانه لا يقول به بل التجويز لا يلزم مذهبه اكون قوله الوجود امر اعدا لى الخ قوله
ولم يجوز ذلك حاصله ان الوجود والعدم اذا تقيض لذاتهما امر ان ضروريان يقتضي الوجود والعدم
ايتهما لذاته ذلك الامر يمتنع بالعكس فيتهما متضادان ذاتا وحقيقة وانما اختلفا بهما صار بعد
خارج وهو ما يخالف ذلك ولا يلزم ما يتهم من كلام خلاف ما يلزم من كلام الوجود
السناد والعدم اي يتضادان بسبب الاضافة الى خارج فيجوز ان لا يكون يقتضي ممتنع العدم
لذاته عدم الاتصاف باحد معنيي الوجود العام اذ لا يقتضي عدم الاتصاف بالامر ولا ينافي
قضاء ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضي الوجود الآخر ذاته ويكون تقيم
هذا القبيل بان يقال الحكم بامتناع عدم المعدوم انما يتحقق ويجزم باطل بوجوده انما لو قلنا
ان ذاته تامر الاقتضاء لتلك الوجود يمتنع وجودها السبوق بالعدم السبوق بالوجود و
لما لم نقل بذلك ان ذاته تامر الاقتضاء بالعدم السبوق بالوجود يمتنع وجودها فما نقول الاول نقول لا
شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني السبوقية بالعدم واللحوقية بالوجود كان هذا الامتناع ناشئا انما من ايجاد
هذين القيدين وكيفهما لكنا نعلم ان السبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لكان متصفة
بهذين الحدوث وكذا اللاحقية بالوجود والا لم يتصف بهذه البقاء وتعليم الضرورة فان
اثر الجاعل بهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالوجود
غير ممتنع وعلى الثاني يقول ذات الممكن من حيث لا يمتنع اتصافها بالوجود لذاته والموصوفة
بالايجاد السبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا من ايجاد هذين
الوصفين عن اتصافها بالعدم وسبوقيته بالوجود وعن كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك
والا لخرج عن ماهيته مع العدم الى الوجود وكذلك السبوقية بالوجود لان الوجود الذي لها
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان مسائل القوابل بناء على الباب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار ذا قابلية الوجود ذاتا اقرب واعدادا على الفاعل المختار وان لم يجد هذا بأن
الاستعداد انما يعلم به القرب اذا انتفض تلو على عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
ومعلوم بالضرورة انها ليست كذلك فاذا لا امتناع في هذا الامتناع ذات الممكن الموصوفة بالسبوقية

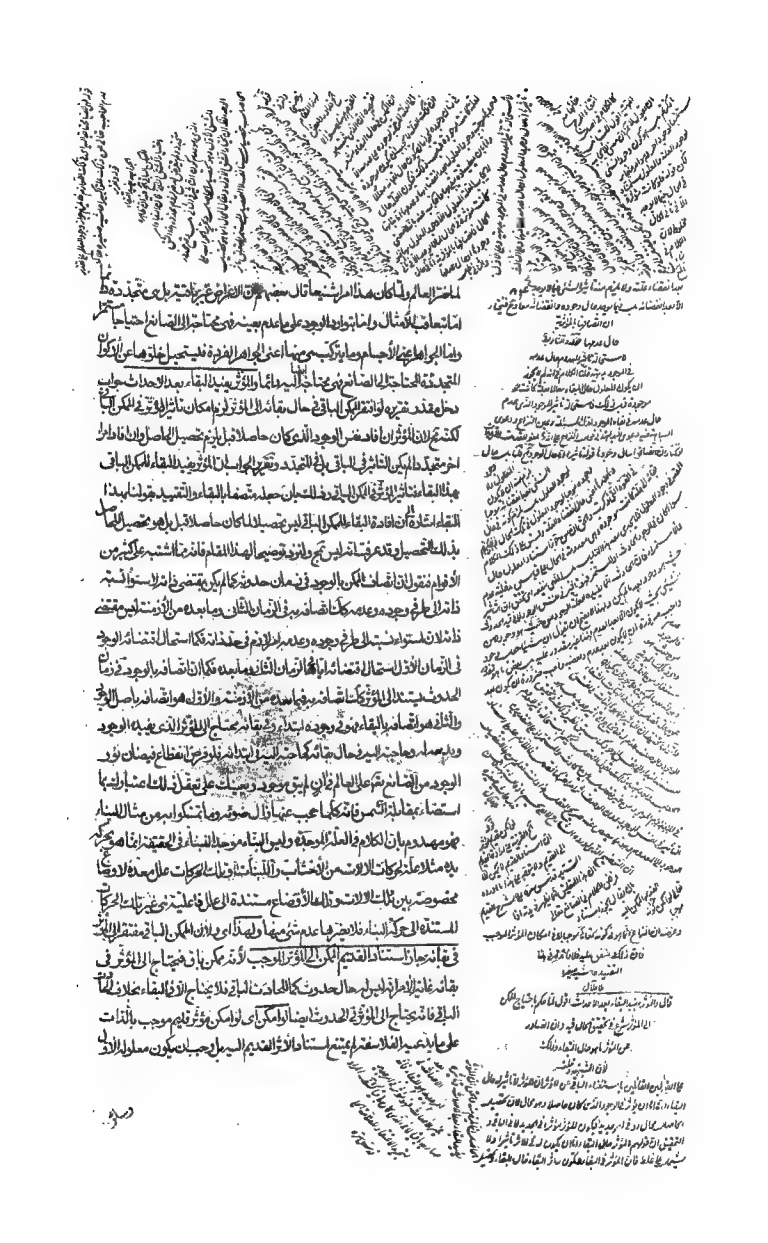


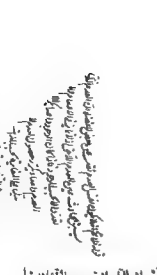


السببية فانه تعسر ايفرض مدركها مرادة لذاتها بل بعضها كما ذكرنا فالاعتبار
انما هو بالنسبة الى الوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرض حال الجهة والوجود
فيقع التباين بينهما وهذا معنى قولنا ان حال ذا يكون الامكان حتى ملحوظا بالقصد والاستقلال
العقل بهذه اللاحظة على ان يحكم على الامكان بشئ وكذا ان يعتبر نسبة شئ الى العقل على هذا
القصد انما يلاحظ ذلك الحال لذات الامكان باعتبار ما يلائمها اعني الجهة والوجود فهو معنى قولنا
اليها قصد اذ الى الامكان فتعبر قد تعمل لها لحوظة بالذات معقودة في معناه اصالة
كما انها اعتبر نسبة الامكان واللاحظة مرجعها انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان
على الوجه الاول فانه لا تسلسل لعدم الوقوف من ان العقل مع قطع النظر عن ان يحكم على الامكان
بشئ وكذا ان يعتبر في نسبة الشئ واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه الجهة العقلية
ونسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به بل اعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
الملاحظة حال الجهة والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والجهة
فلا يفضي الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والجهة فلا يفضي الى التسلسل تم اذا اعتبر
العقل الوجوب باصالة الملاحظة مرجعه انه مفهوم من المفهومات والملاحظة معه ايضا
الجهة ونعقل النسبة بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والجهة فاعتبار
الوجوب للاخر يتوقف على تلك الملاحظات كما قررنا فانا نعقل ان لاحظة هذه الملاحظات الثلث
تحتاج هناك وجوبا اخر والكلام من هذه الملاحظات يفرض حتى لا يعقل فيها ان لا يلاحظ
هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يجب ان الملاحظة في
سائر الامور الاعتبارية فان اللازم مثلا اذا اعتبر وان احدهما من حيث انه حالة بين الآخر
والملزوم وبينه للاعتبار يعرض حالة اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتها
الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مغايرة الآخر
والملزوم فلا تسلسل لما سلف ان اعتبر بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه
العقل لاحظ معه الملازمين وعقل نسبة بينهما اعتبر اللزوم فالكلام الى اخره والآخر
يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شئ منها يفرض حتى لا يعقل ان لا يلاحظها هذه
الملاحظات الثلث تحقق هناك فلو لزم اخر الاعتبار وان انقطعت السلسلة بانقطاع
قيل لم كان اللازم بين اللازم واحد الملازمين باعتبار العقل فلم يسر العقل الى ثالث
واعتبار العقل لا يقبل ولم يقف ويجوز ان لا يتوقف اللازم بينهما فلم يكن الامكان بينهما واذا
امكن امكان اللازم على احد الملازمين امكن الامكان على معنى انه لا يكون الملزوم ملزوما و

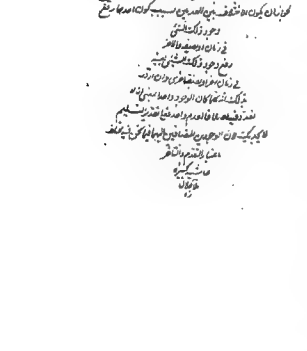
لا الازم لازما وليس عن يعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين يكون الازوم بينهما متحققا او
ان فرض ان الاعتبار للعقل لا نسلم ان ليس الازومات امورا اعتبارية بل يجب ان يقال
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن الازوم الثاني امرا متحققا امورجوديا في نفس الامر يكون الانفكاك بين الملزوم
الاول والحد المتلازمين من ذلك لانا نمنع هذا الملزوم لم يكن الازوم الاول لازما في نفس الامر حتى
وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء الحمل في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر على ما بيناه في الباب الثاني
مبدء الحمل كالازوم مثلا اذا كان متحققا في نفس الامر كان الحمل كمفهوم اللازم متحققا فيها
لان تحقق جزئه ولازمه من ان لا يصدق ذلك الحمل المدعى على شئ في نفس الامر بل يصدق
المفهومات المتعددة في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الناطق ليس بمركب
خارجيا مع صدق هذا الحمل بالفعل في الخارج وكذلك الامر عند اذا تحققت في الذهن كما ان متحقق الزوجية
في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متحققة معها في ذلك بان لا تعقل في الذهن فرق بينهما لكن ليس ان الازوم
بين الامرين موجودا من الموجودات في نفس الامر بل كان احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا
يستلزم كون الازوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر بل يكون ذا حد الازوم في نفس الامر وهو لا
يستلزم ان يكون الازوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر بل يكون ذا حد الازوم في نفس الامر وهو لا
والجواب كما سبق ان فرض المفهومات الاعتبارية المتسلسلة في الذهن كما ان متحقق الزوجية
متحقق الامكان بالاعتبار العقل لما لم يعتبر العقل له متحققا وجوديا في نفس الامر بل ضرورة
فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ممتنع الامكان بالامكان وبلازم امكان زوال الامكان عن الممكن
وليس كذلك فانه اذا كان شئ ممكنا كان شئ وجوب اتصافه امرا متحققا وكذا وجوب
اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان الاعتبار للعقل ولا نسلم ان ليس الازومات امورا اعتبارية بل يجب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ممتنع الامكان بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن ولئن سلمنا ان ذلك لو لم يكن ممتنع الامكان واجب الاتصاف بالامكان فانه
لا يلزم من انتفاء مبدء الحمل في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضرورة كما بين ان
الاتصاف موجودا من الموجودات في نفس الامر بل كان ممتنع الامكان واجب الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه
يقطع عنه الجواب فنقال كل واحد من الازومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر
حاز ان لا يمكن عنه وبلازم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وابتناء الحد الثالث الازمين انه لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاك عنه وبلازم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وانتفاء بعض ملزوماته الغير متناهية
كل لازم للازم ولئن فرض ان الاعتبار للعقل لازم في ظاهر ذا كان كل لازم للازم في نفس الامر
كان متحققا فيه لذا نعلم بالضرورة فان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه ولا يتصف بثبوت شئ له

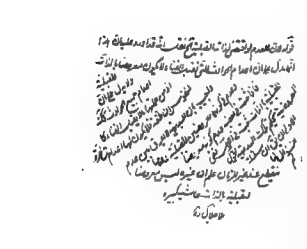
فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فاذا كان معنا الثبوت عين نفس الامكان المثبت له
ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة
بان الشئ اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف بثبوت شئ له فظاهر اذ كان ذلك الشئ وجودا
او عدميا من تحقق الوجود في الخارج او العدم في القضية الخارجية تبعا لوجود موضوعها
في الخارج وكذلك الحال في عدمه حاكمة بان الشئ اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر
فالامر بحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لا زما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما مر عبارة عن ثبوت المحمول في جميع
قضية صادقة في نفس الامر كما مر وهو معنى التالي في القضية وهو متحقق في نفس الامر دائما لعدم
تحقق ثبوت سبعة المحمول وتحققه في نفس الامر لكن تحققه في نفس الامر دائما ليس لذاته بل لتحقق جميع
ما ذكر من الملزومات المحللة لتاهية نفس الامر فكون التالي في نفس الامر دائما
المتحقق في نفس الامر لا في الامر والا تناقضا للمقدمة المنفصلة مانعة الخلو بين الامكان وعدم الامكان
بالامكان يجب ان يتبع مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن سؤال لمن يقول
بانا لا نسلم الامكان موجود في الخارج تقرير ان حكم الذهن على الشئ بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن مذموما والحكم بالامكان على الدين يكون دائما وان كان مطابقا للخارج كان الممكن
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد بنا ان عقلية الحكم بالامور العامة باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر وهو امر ثابت في الخارج وبما ان العقل قد يكون مخطئا في الحكم بمطابقته لما في العقل الحكم
بالامكان من هذا القبيل الاول فيه ما مر من ان الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مطابقا
لما في العقل وبكون الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم
كون الامكان موجودا في الخارج لما مر لزوم ان لا تتصف جميع المحمول في الخارج لانتفاء بعض تلك المحمولات
الخارجية لكن المتصف لها في نفس الامر لكونه موجبا لتخلف مطابقة الواقع لما مر من ان الحكم بالامكان لا
صحيح ولو سلم ان الامكان موجود في الخارج فلكون هذا الحكم مطابقا للخارج لا تقتضي وجود
الموضوع عينه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لم يستغن
عن محل يكون معروضا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان النفي لا يستلزم ثبوت وجود
الممكن صريحا ويتراءى ان في تحرير العقل ما يجب تصوره وتصور طرفيه والنسبة وخطاء التصديق بانتفاء
غير لازم جواب دخل مقدر تقريره انا لا نرضى بما ذكرته في القضية العقلية بل العقل يحكم بما هو اخص من
قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان ليسا بزوج فيها التغاير بالظهور والخفاء وتقرير الجواب
ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافها لكون كل منها واما العقل الا يسا التقضيه
لاثبات العقل اياها بوجه ما نحو من الوجوه فالقبيل الاعرف من ان استواء نسبة طرفي الكل اليه





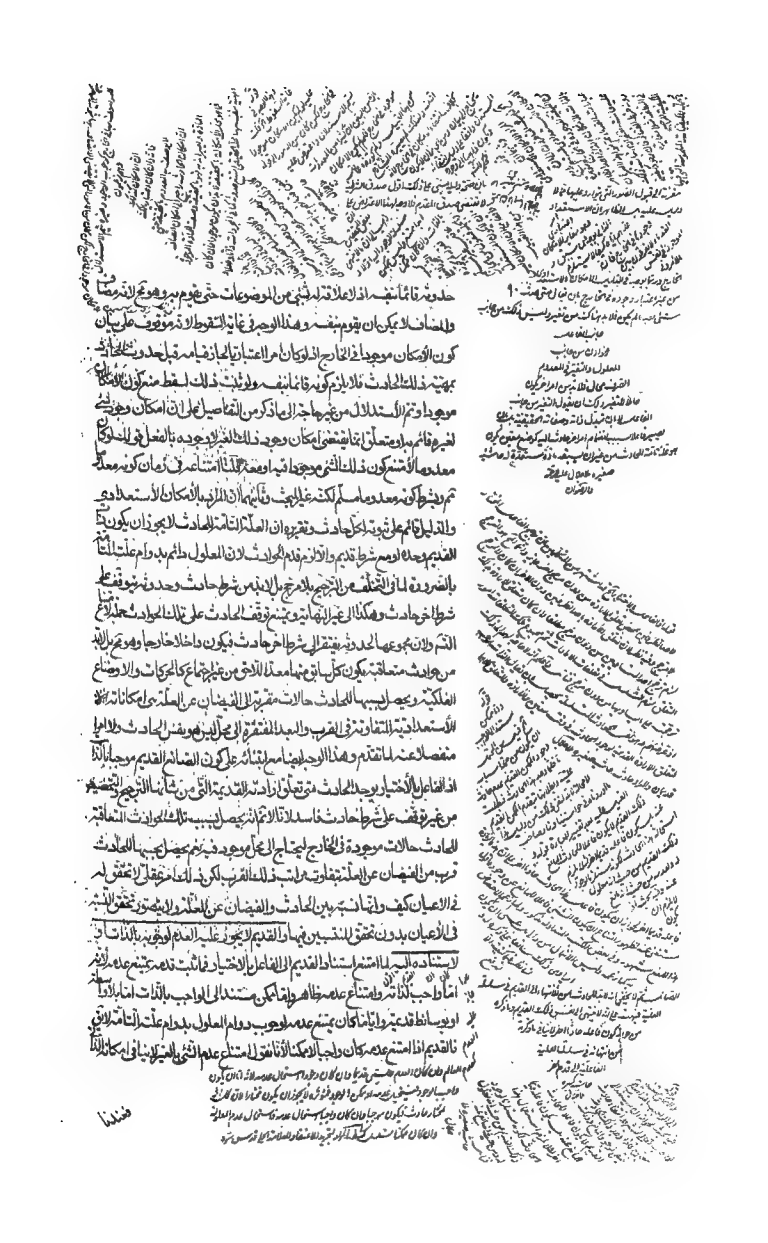
الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس العلية ولا المؤثر لان وجود الشيء لا يحتاج
الى عدمه ولا الى شيء لان عدم الشيء ليس بشيء بالضرورة الى وجوده ولا ان تقدمه
لا يجتمع بين وجود الشيء وعدمه تقدم هو ولا عقلي نهو بالزمان فاذن عدم الحادث
في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وانما
احوجهم التقدم فيه من تقدم ما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا التقدم يبقى
لاجهات كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث عند ان لم
يكن موجودا بالفعل في قابليته ليست كقابلية الواحد على الاثنين التي قد تكون بالفعل
ما دون قوة وهو بعد معدوم في حصول الوجود بل قابليته لان تجامع مع العدم تقابلها
من حيث هي هي عرض مع عرض هي بالذات وذلك لان معروض القابلية ان عرضه القابلية
لا بواسطة شيء اخر فذلك ان عرضه القابلية بواسطة شيء اخر فلذلك الشيء الاخر هو القبول
بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم او ان تقوم له القابلية لا يكون بعد والذات
الفاعل والا لم يصر معدوما وبعد تسليم ان يكون معروض القابلية امرا مغايرا لهما وهو الا
الزمان فاقول ان اردت بمعروض القابلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقابلية فان القابلية
لا بد لها من معروض كذلك وان اردت به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر
اخر فلا يتم لانه لا يكون نفس العدم لانه لو تقوم له القابلية لما كان بعد لانا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القابلية وحينئذ نقول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له
قبل وذلك القبل لا يتصور غير ذات الزمان اما انه لم لا يتصور غير الزمان وانتفاؤه
فان قبل يدالي نوع مثال الطول والبعد منه الى يوسي وانما انه يتصل لانه يقبل الانقسام
الى جزئين فان قبل يدالي ذلك فنحن نمكن ان يقسم بوتي قبل يدالي عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد وهكذا
نمكن ان يقسم قبل يدالي عمرو وعقال قبل يدالي خالد مثلا ثم لا يشعر الى عمرو وانما الى عمرو
فان الذات فلان الجزء لا يتجزء في الوجود فان كل جزء مفروض منه وقبل العقل الى اخر قابلية
لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القابلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية فان
بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لان قبول احد المضافين عقلية ان يجب ان يوجد
معروضا هما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قبل فعلى ذلك
اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد ما يكون في الوجود في الخارج قيل ان يكون
كل من الجزئين موجودا في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج بمنزلة انفصال ذلك الشيء وهو
لا جزء له بالفعل وهو يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يتم به الزمان ذا اجزاء غير قابلة

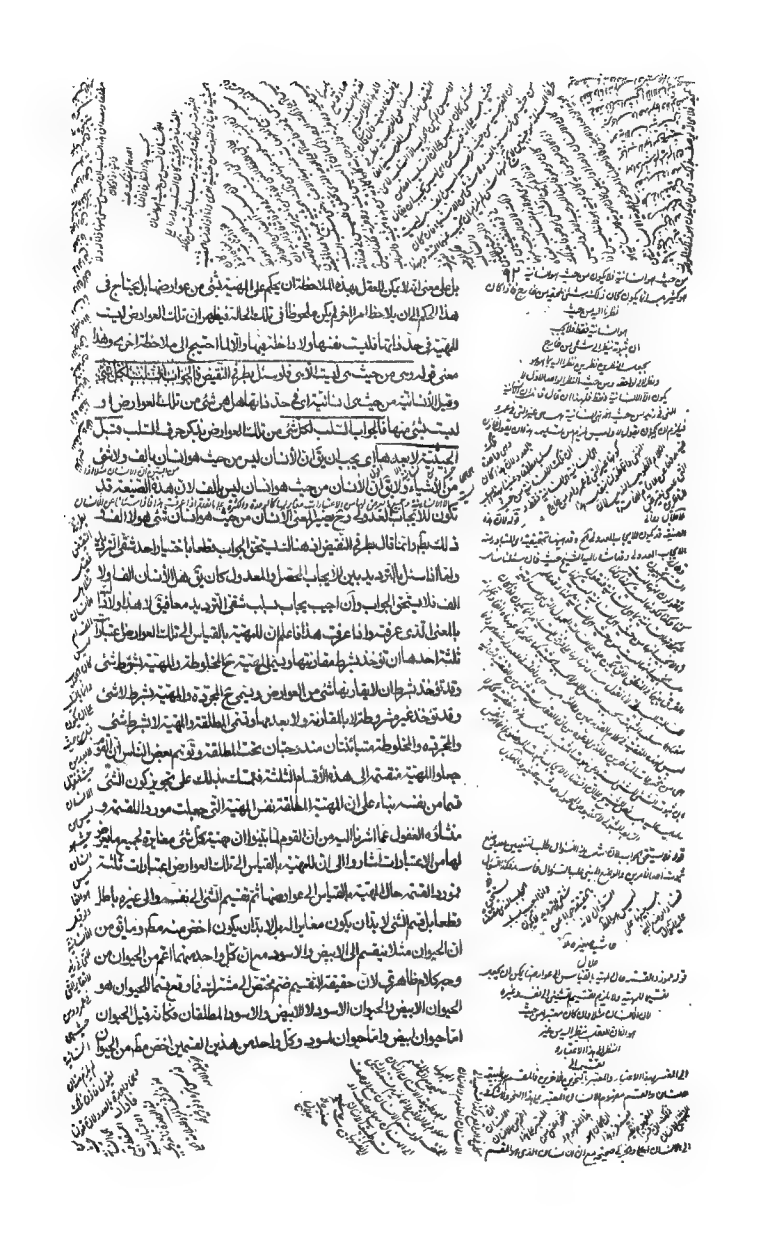


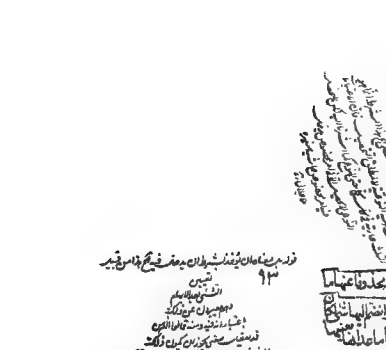


الأقسام اذ لو انقسم احدهما الى جزئين كان احدهما قابلا للانقسام لما مر من ان اجزاء المنقسم في الوجود وكان الكل من القبيل والبعد وجود في الخارج كان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هذا وهذا خلف ايضا لانه يقول تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور مطابقة وسيأتي ان انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الآخرين فيحصل الفصل الذي عليه مبنى قولهم لو عدم لا بقي عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان القابل الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والامور الاعتبارية لا يتصفان في الخارج والا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الذي فرضته هذا المعنى لا يتأتى لكون غير قار بالذات اذ نصدق على جميع اقسام المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط على الجسم الطبيعي اي انها اذا وجدت في الخارج خرج بعضها في الوجود الخارجي بل الجواب ان بهذه الزمان متصلة في حد ذاتها لا وجود لها في الخارج بالفعل بل بالفرض كما مر فيه فرض انفصال بعض اجزائه الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتوقف في المقادير والزمان على ان يكون اجزاؤها قابلة للانقسام بالفعل بل يكفي فيه ان يكون اجزاؤها قابلة للانقسام بالقوة كما قبل من ان اجزاء الزمان ان كانت متدارية في الهيئة استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتدارية في الهيئة يجب تأديها في الزمان وان كانت مختلفة الهيئة كان كل جزء منها منفصلا بهيئته عن باقي الاجزاء فكان جزأه مفصلا بالفعل فيجب عن بعض فليكن الزمان متصلا واحدا بالوجود فان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض بالطبع والمتقدم قبل الآخر بالماهية متحد مع المتأخر بالهيئة فيفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يكون من مقدارين متصلا غير يزول بالفعل فجميع الاقسام التي يمكن فرضها لحالت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من تلك الاجزاء غير قابل للانقسام وقد تبين منها انقسام ما منه حاصل الفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل لا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولما فرضنا وجود مركب بالفعل فالحكم بالمانع ايتم مما قبله لانه يجتمع لان ما ذكرناه انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج وكون بعضها متقدما على بعض بالماهية وبعضها متأخرا عنه بالماهية المتقدم والمتأخر امران متضايفان كما ان عرضا لا يوجد الا في موضوع موجود فكذا عرضان كان صورة او مادة فلا يتحقق الماهية المتقدمة والمتأخرة الا في موضوع موجود فلا يتحقق الا بعد وجود الموضوع وهو محال لان الموضوع لا يوجد الا بعد وجود الماهية المتقدمة والمتأخرة والمكان وما فيه من الاجزاء لا تتقدم ولا تتأخر بالماهية لانها ليست بمتحققة فكيف يكون عرضا فيتحقق عدم الشيء على تقدم الشيء على عدمه ولا امر متصلا عنه

لانه لا معنى لقيام امكان الشيء الا ما يفتقر في تحققه به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم
ان امكان الشيء هو ترقب الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الافتقار وعدمه يدل
بالامكان وعدمه وفي هذا مناقشة لانه يمكن ويصح ان يقال ان الامكان يدل على الافتقار
لان الامكان هو الذي يقتضي الافتقار وعدمه يدل على عدم الافتقار لانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر ومخالف للامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والجزئيات لانها ممكنة
وليس لها مادة يمكن ان يقال انها قائمة به الا ان ليس محال قبل الوجود حتى يكون هناك
امكان محال غير وقيل يجب ان يكون محال بامكان الحادث شيئا يتعلق بالحادث وهو المادة
بالمعنى المذكور فلا يجوز ان يكون محال بامكان الحادث شيئا يتعلق الحادث وهو
المحل والتحيز بالتقريب ولو كان متعلق المحل فلا يجوز ان يكون الحادث جوهرا ولا عرض
جوهر لان حالة في جوهر لذوات كذا وهم ودليل على انتفاء ذلك وعرضا لانها يجوهر غير جائز فان
علوم العقول والنفوس لا يقوم بها الفاعلية بها على الاطلاق اعراض وصفاتها ذوات العقول
والنفوس لا يقال بالبديهة ولا بالنظرية ولا على الاطلاق ولا يسلم بالجسم ولا يمكنهم تقسيم الموضوع حتى
يثبتوا ان الجسم غير اذ يبطل بهما قرروا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميعها كالانها
بالعقل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادة تبطل كل حادث لا بد له من
مادة وان قالوا نعني بالامكان الاستعدادي فلا نسلم ان وجود شيء وتقدم زمان
ما دام لم يتم وان اريد بالامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فيه قبل وجوده يكون
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة ولا امور معدة
لها الا ان وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما تقرر من تحقيق معنى الانقلاب
فليتذكر وليتم في التقصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الذاتي وهو
محتاج الى عدم غير الممكن لان الامكان الذاتي معناه بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالغير على ما سلف فمادة الامكان بالقياس الى الوجود بالغير وهو امكان ان يوجد
شيء ما يجعل شيئا آخر ذوات الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء
في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجدا
في غيره كالعرض والمؤثرون والعلم فيه كالنقش فهو كالاول فلا يحتاج الى وجود ذلك الغير
ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه اي موصوفا على
التقديرين يكون الحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده
بالغير هو موضوع او محل او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل







قال دام المستعان بين تلك الاعتبارات واحكامها فرق وقد توهم الهيتي بحدوثها عما

عدا ما اشارة الى الهيئة المجردة لكن لا يدخل في اسم هذا المعنى بحيث اذا نظر اليها انسان

وان لا يكون معقولا على الوجه المعتبر في تلك الاان الهيئة المحدودة عنها ما عدا ذلك

هو الهيئة بشرط الاشتى من غيرها حتى ان زيدا زائد وهو الذي ذلك خطه مسنده وخطا

بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للهيئة اذا قيس بعضها مع بعض

لها اشياء اعتبارات ثلثة ان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شئ فيكون عبارة

من انواعه وتارة بشرط الاشتى فيكون جزءا وتارة لا بشرط شئ فيكون محمولا عليه وطير

معنى اخذه بهذا شرط شئ ان يؤخذ شرطا شئ كان كالفاعل والكاتب مثلا

بل معناه ان يؤخذ بشرط ان لا يؤخذ بشرط شئ فيه ما من شأنه ان يدخل فيه بحيث لو

بيانا ان الحيوان ماهية بهذا لا يتعين ولا يتحقق الا بفصل ينضم اليه بحيث لو

يكفل وبتعينه قبل وجوده اخذ بشرط شئ ولذلك قيل الجنس بشرط شئ هو عين النوع

فالحيوان بشرط الناطق هو بعينه الانسان وبشرط الفاعل هو الفرس وهكذا بشرط الاشتى

انه لا يكون عجزا عن كل شئ مما ذكر في الهيئة المجردة بل معناه ان يؤخذ مع حيثية

قد اعتبر اليها مع خارج عنه وقد حصل بهذا ثلاث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد

منها جزءا له وجزء الشئ من حيث هو جزء لا يكون محمولا عليه ومواطاة لا يصح ان

يقال هذا الكاتب هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شئ جزء وما تقدم لما تركب منه

وغير محمول عليه فلابد في هذين الاعتبارين الحيوان من اخذ شئ معه فعلى الاول

اعتبر بشرط شئ لا يؤخذ الا الشئ معه من حيث هو وداخل فيه كما عرفت وعلى الثاني

اعتبر بشرط لا شئ لا يؤخذ معه الا الشئ من حيث هو زائد عليه خارج عنه و

اما اخذ الحيوان لا بشرط شئ فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشئ اخر له

لا يؤخذ معه شئ من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه ومفهوم السير لا يؤخذ

من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الأمرين ويكون محمولا على الانواع المندرجة

تحته وعلى هذا فقس حال الناطق وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة للهيئات وانما تفترق

ما ذكرناه تبين ان قوله محمد زاد فاعلم انها هو معنى الهيئة بشرط لا شئ الا ان الاطلاق

الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الآخر هو معنى ما اراد الاصطلاح الثاني وبيان الاصطلاح

بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور فيها هو الانضمام

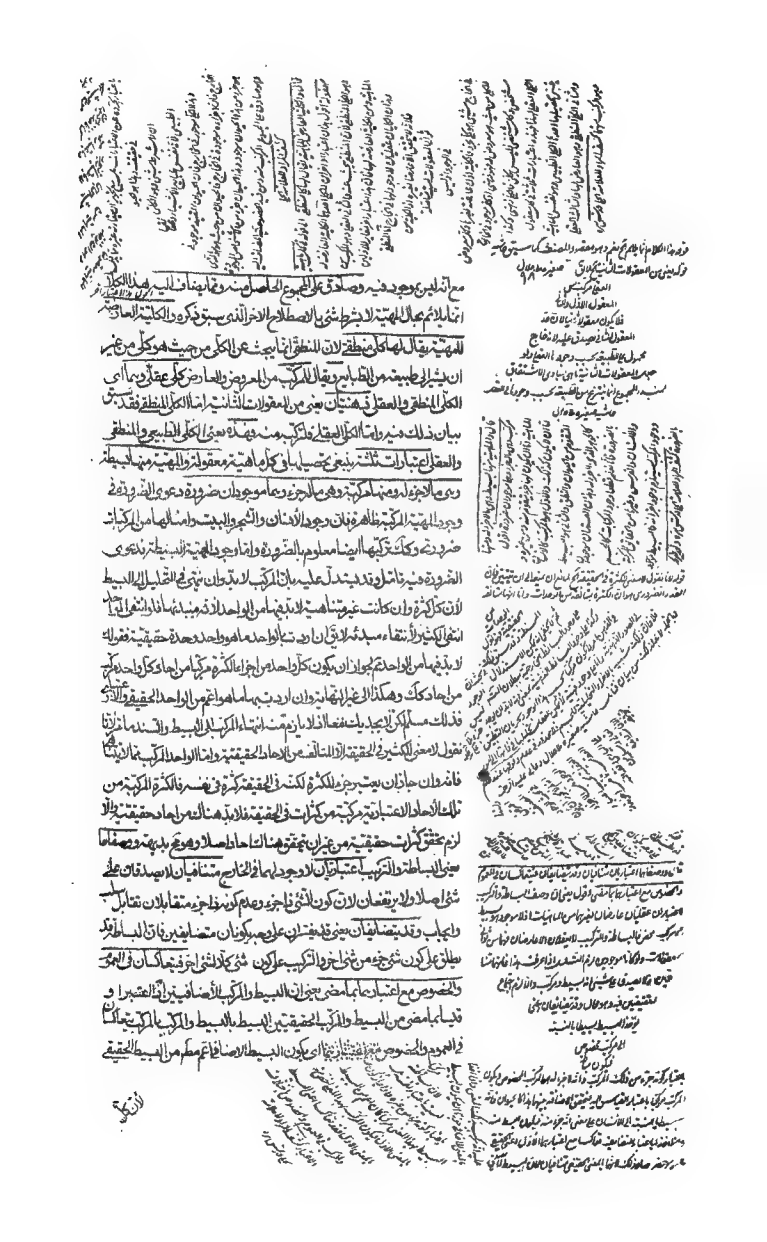
فرضا لانا نقول اريد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام لان الفائدة في اعتبار فرض الانضمام

بالعدول اختيار الانضمام لا يقع الا بحمل محمد فاعتنا ما عدا ما على المعنى الثاني والاحمل
قول بحيث لو انضم الى ما يليها وكيفما كان سيأتي ان شاء الله تعالى ان هذه قد تؤخذ بشرط الاستثناء
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى صادقا ويكون كل ما يقارن ذلك المعنى
ولا يكون المعنى الاول معقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين
لانا نقول لا استبعاد في قول طلاق واجب الا في الاذهان لان الهيئة بشرط الاستثناء بالمعنى الثاني
لا خلاف لاحد في امكان وجودها في الاذهان صار بها كالا خلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض فكذا التخصص فلو وجدت لم
افترقها العوارض فلم تكن مجردة ما لم يحالف في امكان وجودها في الاذهان فتمتنع
وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم
يجوز في الذهن ما قيد بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وفيه بحث لان ارادة العوارض الخارجية مما يلتزم الامور الحاصلة في
الاعيان وفي الذهنية مما يلتزم الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة
في الخارج لان الكون في الخارج والتخصص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما
سبق تحقيقه في بحث الوجود وان ارادة العوارض الخارجية مما يكون عروضها بحسب
نفس الامر والذهنية مما يحصلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها امرا من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر بل مع قيد امتناع وجود المجردة في الذهن فلا يتم ان الكون في
الذهن ايضا من العوارض الخارجية مما لا تحاده المتكلم لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يجوز في التصور ان يصادف امتناعا بسبب ان يتعقل الذهن الهيئة
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معرا عنها ويلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنكم على المجردة مع
بانها انما توجد في الخارج ولا حكم على شيء لا يمكن تصوره فانه فهم قيل من ان الكون
في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم افترقها بالعوارض فلم تكن مجردة
لان ذلك لا يقارن انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني و
التجرد بانما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر جواز
ان يكون تلك الهيئة مما لوحظ بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني و
التصور والاعتماد في ذلك كان المعدوم مطابقا تصوره الذهن فيصير موجودا بحسب
نفس الامر مع انه معدوم بحسب الخارج المعقل من غير مفسدة وقد فرغ تحقيق ذلك المراد

واعترض

والغرض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة وتصور ما يغير مطابق للواقع والعبرة بالواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا وبازم منه حكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبر معه العقل انك وقد بانك لم تنكر خروج وجوده في الخارج اذ يتم بان يكون مقرونا بالعوارض والشخصات وبيسره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل اذن ان ما يوجد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض المتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يتصوره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكرتم لزم ان تكون الماهيات مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهيات مع هذا القيد المجرد تكون مجردة بحسب مطابق الواقع وهو المراد بنفس الامر فلا يرد ما ذكرتم من ان هذا خلاف الواقع وقد تردد الاستاذ في شارح المقاصد في ان الماهية المقيدة بقيد مجرد هل هي مجردة ام لا وهو ان يقيد شيء بقيد مجرد عن وقوع الشركة فيه فهو المجرد كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع وقوع الشركة كالانسان فان مدلوله مفهوم مشترك بين افراده اعني الكلي الذي واحد منها هو الماهية المنتزعة من نفس التصور بقيد الوحدة الكلية مع وحدة الوجود في حد ذاته كالكلي فهو وجب الوجود لوقيل الجزء ما اشتمل عليه المركب وقد يراد به ما امتنع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا تبرت بالاشتراك الغير المتحيز وهي في الخارج موجودات الخارجية والاذهن اتصاف ذات واحدة بصفة من اسماء واحد ما وصاف متقابلة وهي مع جزئيتها كلية عارضة في الخارج موجودات الخارجية وتعمان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الزمنية او الحيثية قال فالطبيعة الانسانية متحدة موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس الخراب بين ذلك الافراد مجموع المعروض والعوارض حتى يلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل الاشتراك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه وقد علم بان كل موجود في بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته

غير فإن الاشتراك في بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرض لها في الخارج متعينة في نفسها غير قابلة للاشتراك فيها فالطبيعة قد
كونها موجودة في الخارج وشركة بين افرادها والكلية معنى الاشتراك فيمتنع عروضها
للصور العقلية اذ لو فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفسها فامتنع
اشتراكها الا بمعنى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى
مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا
اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا الزيدي ذلك الفرد هو بعينه الأثر الذي حصل
فيها اذا تعقلنا افرادا متعددة واذا رأينا زيدا وجردناه عن خصوصاته حصل من تعقل كل واحد
منها اثر متحد فاذا اذا رأينا زيدا وجردناه عن خصوصاته حصل من تعقل ذلك
الصورة الانسانية المجردة عن العوارض واذا رأينا بعد ذلك انسانا آخر وجردناه عن ايضا لم
يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انكر الادراك فيه لم يتركان حصول تلك الصورة
من جميع الوجوه وليست تتميز عما اشرنا اليه من جواز منافشة بنقش واحد فانه
اذا ضرب واحد منها على شمعة اربع مرات فيمتنع ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر
لم يتأت ذلك النقش بعينه ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر
الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يمكن ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما مطابقتها لا تقتضي
ضرورة ان المطابقة انما يكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لان الصورة
ان الكلية هو مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولما اشرنا في ذلك
ان الصور الخارجية ذوات مناصلة مخالفة الصور العقلية فانها كالظلال الا تقبل
الانتقال بغيرها وكان هذا المعنى حين منع مفهوم الكلية هي مطابقة الذهنية
للامور الكثيرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية له
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد هي المطابقة الذين تصورون
مطابقة لها في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء
واحد مطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة للصورة
العقلية لكثيرين هي خالية لها ومقتضى لانتزاعها بها فان الصور الاربع الكلية تكون
اظلالا لانا للامور الخارجية او الصور الحاصلة ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة

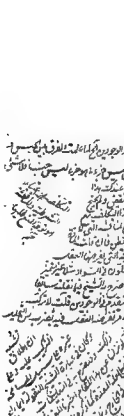


لان كل لا جزء له يصدق عليه انه جزء له ولا شيء من المركب بجزء وليس كل ما هو جزء له
يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ما جزءا على الاطلاق بسبب ما ركب من
الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي انما يخص باسم المركب الحقيقي قولان وكل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان يكون لا يعتبر اضافته
الى جزء ومن نظر ان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا لجواز ان لا يعتبر جزء من
اصلا والقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا يستلزم ان لا جزء عالبتة والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء ما جزء شيء فضلا عن جزء الكل
بطل قطعا بل المناسب بين البسيطين عموم ومن وجه لصدقهما في نحو حقيقي مع
مركب كالواحد بالعدد وصدق الحقيقي دون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه
شيء كالواجب بالعكس في مركب يصح ان يكون جزء لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
ان لم يشترط في الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا باعتبار النسبة الى ذلك الجزء وبالعكس في نحو مطلق ان اشترط
ذلك لان كل مركب اضافي بالتقسيم الى جزئه وهو مركب حقيقي وان لم يشترط ذلك
يتصور في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم من الاضافي فيجتمعان في الحيوان
جاعلا لكل في البسيط يتحقق الجاعلية اختلفوا فالمشهور انها الهيئة الحادثة من ضم
بجعل جاعل الى الاجزاء قال ثالثة الاقل ما اختاره المصنف وهو انها نفس المجعول بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الجاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط كلها فكما احتاج جعل الجاعل تتمة الاجزاء الخارجية من جعل
الجاعل اجزاء تامة فاصل هو فيه انه لما كان لا وجود له فكذلك لا يتعلق به جعل فالمجعول
بجعل الجاعل دون وجودها الثانية انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو
كانت الانسانية مثلا مجعولة بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل الانسانية و
سلب الشيء عن نفسه ترتفع بالبديهة وان تالوا لم استحالت فان المعدوم في
الخارج مساو لسلب من شانه الاتصاف بالوجود والمساواة لان عند عدم الجعل
يرتفع الهيئة الانسانية عن الخارج والمساواة تصدق عليها احكم بديهية بل يصدق عليها
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بسبب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع
الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا الانسانية تارة والمعدوم هذا الثاني لا
الاول لان الثاني كان المركب مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا كان هكذا

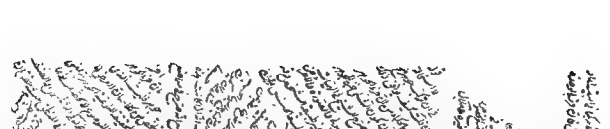
لان المجعولية فرع الاحتياج الى الفاعل والاحتياج انما هو فرع الامكان لكن الامكان بالنسبة
نقض الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا
والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي
اثنينية فيها فان قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض وبعض الناس قد
باشاره خفية الى تحريم محل النزاع ومنشأ المذاهب وبيان هذا الكلام انا نجد الوجود
الذهني والموارض للماهيات تختلف اقسام فمنها ما يمتنع الماهية من حيث هي هي بان
وجدت كالزوجية للاربعة ومنها ما يمتنع باعتبار وجودها الخارجي كالتنفس للجسم
ومنها ما يمتنع باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يبنى معقولا كما ان الماهية
الموضوعية فيها وانقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي او من عوارض الماهية واورد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
وقد اورد وا بالمجعولية الاحتياج الى الغير وانما كان فاعلا ومعدا او موجدا او نحو ذلك من
الماهية المركبة لانها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في
قوامها الحقيقي النفس مفهوما من حيث هو هو فان ما وجدت الماهية المركبة كانت
متضمنة الاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية ان
اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود واورد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط فانه ليس
فيه شيء ان الاحتياج العارض للماهية المركبة فحد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم
الماهيات كلها بسيطة وكونها مجعولة وقد اورد ان الاحتياج عارض لها اتم من ان
يكون عروضه لنفس الماهية او الوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شائبة وقال بعض المحققين
منهم ان البحث عما يعرض الماهية اذ من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لوازمها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
فالماهية البسيطة وجدت كانت متضمنة هذا الاحتياج سواء كان الفاعل فيها بالذات او غير
بين وان فسرت المجعولية بانفس الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلفا واعدم ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية
غير مجعولة ان المجعولية ليست من الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية

لا واسطة ولا كثرة والضوابط ان نقع معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل ليس هي مجعولة باعتبار وجودها انها ذات اذا لاحظت هويتها الوجود وان لاحظت معها مطلق وجود ما سواء لم يتعقل انها جعل اذ لا مغايرة بين الماهية وتقررها حتى يحتاج ربط جعل بينهما فكون احدهما مجعولا الى آخر كالآخر هو كذلك بل يتصور انه ليس الجاعل الا الوجود بمعنى جعل الوجود وجعل بالتأثير في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل الاتصاف موجودا حتى تفتقر في الخارج فان الامتناع منع لا الامتناع فلو سلم ان لا يجعل الثوب ثوبا والابيض ابيض فلا يجعل الثوب متصفا بالبياض في الخارج وان لم يجعل الاتصاف به موجودا بانفسه فالحاصل ان الماهيات في انفسها مجعولة ولا يعقل انها في انفسها مجعولة ان الماهيات لم تكن انفسها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينفي ان يتبادر منه وان اختلفت بين فقهاء الجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه لا وبين ما تبادر اليه الاذهان من ان الماهيات انفسها ذات الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بتوقف المجعولية عليه وبانتفائه لانتفائه مطلقا صحيح اذا حملا على ما صورناه وهو نصب شعب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بها الجعولية احد النسبين المذكورين فالفرق بطلان الجعولية في الجعول ذات الماهية منتفية عنهما معا وفي جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد بها كما هو الظاهر من كلامهم ان هويتها المركبة في حد ذاتها مما ينقطع النظر عن وجودها محتاجة الى فاعل يجعل بعض اجزائها الى بعض وهويتها الاعتبارية لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها ليتم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بسبب الوجود وفي نفي المجعولية بسبب الماهية وهو ما زعمان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ليس صوابا بل الحري ان يقول صح ان قولهم ان الامكان لا يعرض البسيط لم يرد به امكانه بالقياس الى الوجود والعلة بل بطلانه اذ الكلام في الماهيات المحتد دون الواجب والممتنع وايضا الوصف بهذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا تقع عن الوجوب والامتناع ايضا لانها ما تتبعه كذلك بل اريد به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي شيئية في حد ذاته انتهى كلامه وانت لا يخفى على الناظر ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الذاهبين الى نفي المجعولية مطلقا

الشرط بالمجموع عما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على عدم الأول فيه الاخر فيهذا على تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا بانعدام الاخر بل يجاري في انعدام سائر العلل المتأخرة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه النقض ما اتجه عليه وهو اولا وتقدم الاجزاء على الهيئة علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا يدل ان يتحقق الجزء والا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لاستناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني وعن ان الغنا عن السبب الجديد بالنظر الى غير الجزء سبب الوجود الذهني يتجلى الجزء بين الثبوت له ان اعتبر بسبب الوجود الخارجي يتجلى الجزء الغني متحصل الجزء خواص ثلاث واحدة وهي التقدم بسبب الوجود بين الذهني والخارجي معا كما سبق اي خاصة ما هو يتجلى الجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على غيره فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجود بين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا استلزم المحال وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني على الجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر في العلة الغائية المتأخرة تقدمه عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن بهذه الخاصة لا تكون ما هية الجزء بل صدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مراد هم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجود بين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجود بين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بسبب التقدم في الوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بسبب الوجود الخارجي ايضا وذلك اما كان جزء عينيا محمولا وجب تقدمه بسبب الوجود بين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بسبب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة بانها عين الكل بسبب الخارج لم يتصور له تقدم بسبب الخارج وانما يكون تقدمه بسبب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي بهذا المعنى فيتقدم بسبب الوجودين على تقدير المغايرة



يجب بها خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لأن العلة الفاعلية للشيء لا بد أن
علته في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وإن كانت علته له في الذهن لا يجب
تقدمها في الوجود الخارجي فإن قيل الوجوب ان تغايرا ان مرادهم المعنى الثاني أعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء بالخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة
الفاعلية للشيء لأنه الصدق عليها أنها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علته
له في الوجود الذهني فإن الفاعل لوجود الشيء في الأذهان هو والسبب التباعض ومقدما
القليل الذي من مقدمات لفيضها لست وقد يحصل ان معلومات كثيرة ولا يحيط
بها الذهن فالتباعض قلنا لدوران بوجود ويدور النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها
انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علته معدة قد يجب الوجود الخارجي
تقدمها بالوجود الذهني ان كانت علته معدة يجب الوجود الذهني كمقدمات الدليل
ولقائل ان يقول ان يحصل الجزء خاصتان اخريان تنفردان على الخاصة الاولى فان الجزء ان
كان متقدما على الكل بالوجود الذهني والخارجي لزم من الأول العزم من تقدمه بحسب
الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء
للمتهية لا يتوقف على لاحظة وسط والتنبيه بالبرهان بل يجب اثباته لها وتنبيه
سلبه عنها بحيث يتصور وما عن الثاني بمعنى من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الأعم
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت والثوب للنسج
لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان الجزء خواص ثلاثا الأولى التقدم بحسب الوجود
ومع خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثلاثة الاستغناء عن الواسطة
في التصديق بمعنى وجوب الاثبات واستلزام التنبيه بحيث احظار الجزء والمتهية البال
بل يجوز تصور المتهية ومعها خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على الثوب
البيتية بالمعنى الأعم الثالث فرط احظار سائر الأخوين اكثر فيتصور المتهية الثالثة
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وبرابعة اضافية لصدقها على الثوب والمتهية
سواء كان الجزء ثبوتيا لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلاث القائمة
بالقوة الى المثلث فانه لا لزم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسط وغير عن كل الأشياء
بمثلث وبين الأربعة ثم التركيب قد يكون باعتبار تاما بان يكون هناك الدعة امور يعرضها
العقل لأمر واحد وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازاء اسماء كالعشرة من
الآحاد والعسكر من الأفراد ولا يلزم فيما احتياج بعض الجزء الى البعض فان قيل ان



اذ بعدم الافتراق اصلا فبطل الاول احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لانه
قطعا وان اريد عدم الافتراق فبين الاجزاء المادية ذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي
اعني كالبسائط العنصرية والمركبات المعدنية فانها ثلاثة الاول والثاني والعشرون والاجتماعية
في المركبات الاعتبارية فمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من الممكن ان
الاجزاء الاولية اخذت جزء منها لم يكن تلك المهيات موجودات خارجية لان ما
جزء معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها انما هي المركبات الحقيقية فان لها
صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث شيء اعم من افتراق
كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية هي بعد الآثار العجيبة كما في الترياق فانه قيل
كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وسما
جوهرين قلنا الاستحالة في تركب جوهر من عرضين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزؤه والمحال ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لا انه
يكون متأخرا عنه رتبة فلا يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان
يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة بالملزوم
الآثار والا فلا في هذا المركب من اجتماع بعض الاجزاء الى بعض اذا استغنى كل من
الاجزاء عن الآخر بحصول نهايته واحدة وحدة حقيقية كالجامد الموضوع بجنب الآخر
قالوا هذا الكل الكلي يحتاج الى التمييز والتعيين لانه يصح ان يقال انه ليس باخ التصديق
البديهي لخطأ في تصورات طرفيه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب
من البسائط العنصرية فانها تقوم بها من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية فان
الصور يحتاج الى تلك المواد فقط من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد
والالزم الدور وهذا معنى قولهم ولا يكون ثم ما يحل لها اذ ثم ما يحل الحاجة الاجزاء باعتبار واحد
بل بجهتين يكون باعتبار من كما يحتاج الصورة الى المادة من حيث البقاء ويحتاج الصورة
الى الصورة من جهة التشخص بمعنى اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج عند وجود الآخر وقد لا تتميز فتكون متميزة في
الذهن فقط وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة و
قد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تتميز انحاء العلية
في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب يعتبر حسب الاحتمالات
الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صورا امورا متعددة او امرا واحدا

وعلى الاول امتنع ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد وبوجودات متعددة وعلى الثاني امتنع ان يكون تلك الصور وما خوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة فالذاهب الى كل واحد منها لمذهب الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة بتغاير المركب مهيته لا وجودا ويرد عليه ان ذلك لو وجودا لو احدانا فاما ان يكون كل واحد من تلك الامور لازم حاصل شيء واحد بعينه فيمتنع ان يحال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلا امتناع الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تتغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي وان فرض فيها اتحاد بالمكان يمتنع ان يتحد احدها او الاولى المجتمع منها امور هذا الواحد وان اتحد الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من ان المثالث التامة وحصر لها في ثلث واحدة رحمة حقيقية صحيحا على ثلاث الذات وحمل بعضها على بعض اذ الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ما خوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى لتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل من معان تقيم بها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو بهويته باعتبار حصولها شيئا محضوصا ذا مهية مخصوصة ويتعدد بتعدد سائر الاشياء ذات المهية والمخارج الماخوذة من المتنوعات هي الذاتيات وبها صادق تلك المهية قالت المهية الجنس الذي يدل بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيئا قد حصل له معان متعددة يقيم بها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من المتنوعات هي العرضيات اذ غير لها معان تقوم المهية بها تحصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استعداد معاني الخ وكالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع فابانية الصناعات حضار بها جوهر اجسامية تاما متيا خاسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات حضار متحيز امتغير امنفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه بهذا التحقيق استباد الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما

قالوا

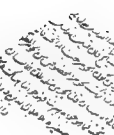
قالوا امر ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية والحكم بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من مواد لها وصور وهما وان الصور ايضا من بدن الانسان والناطق من نفسه لا تلائمه ومع هذا فان تلك المعاني كما ان المشتق المتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها هو المحمول عليه ولا هو ولا شيء منها ولا يكون هو المحمول لانه يشتمل منها اذا تحلل لان المشتق من حيث هو خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة هو نسبة المتبسين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الهوية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويتوجه عليه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوماتها مشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن هوية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب الذي هو خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لا يشتمل على الاجزاء بان تكون تلك الاجزاء صورا والشيء واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن يشرع العقل بتحليله حتى يشتق هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة هي عين المركب في الخارج هوية ووجودا وان حمل الاجزاء في الخارج هو عينه حمل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال الا ما سلف من ان الصور العقلية المتخالفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا عرفت هذا فاعلم ان عروض العموم والخصوص قد يكون بين المفاهيم وقد يكون بين الصدقات والمراد بالمفاهيم ما يقع جوابا لما هو والصدقات ما يقع جوابا لهل هو بسيط او مركب فالعموم والخصوص بين المفاهيم ان يكون احدهما اعم صدقا من الآخر بان يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر ويصدق على غيره ايضا كالحيوان والانسان فان الحيوان يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان ويصدق على الفرس ايضا والانسان لا يصدق الا على ما يصدق عليه الحيوان فالحيوان اعم صدقا من الانسان والانسان اخص صدقا من الحيوان وقد يكون بين الصدقات عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان يصدق على الانسان والفرس والابيض يصدق على الجسم والثلج ويجتمعان في الانسان الابيض وينفرد الحيوان في الفرس الاسود والابيض في الجسم الابيض والمراد بالمتباينين ما لا يجتمعان في شيء اصلا كالانسان والفرس والمراد بالمتساويين ما يصدقان على شيء واحد بالذات كالانسان والضاحك والمراد بالمتشابهين ما يصدقان على شيء واحد بالعرض كالانسان والكاتب فان كل واحد منهما يصدق على زيد بالعرض لا بالذات فان زيدا بالذات انسان وبالعرض كاتب وقد يعبر عن المتساويين بالمتلازمين وعن المتشابهين بالمتصادقين وعن المتباينين بالمتعاندين وعن المتخالفين بالمتقابلين وقد يعبر عن المتخالفين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتخالفين وعن المتقابلين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتقابلين وعن المتعاندين بالمتخالفين وعن المتخالفين بالمتعاندين وعن المتقابلين بالمتعاندين وعن المتعاندين بالمتقابلين وعن المتصادقين بالمتلازمين وعن المتلازمين بالمتصادقين وعن المتساويين بالمتصادقين وعن المتصادقين بالمتساويين وعن المتشابهين بالمتصادقين وعن المتصادقين بالمتشابهين وعن المتشابهين بالمتساويين وعن المتساويين بالمتشابهين وعن المتشابهين بالمتلازمين وعن المتلازمين بالمتشابهين وعن المتساويين بالمتلازمين وعن المتلازمين بالمتساويين وعن المتشابهين بالمتعاندين وعن المتعاندين بالمتشابهين وعن المتساويين بالمتعاندين وعن المتعاندين بالمتساويين وعن المتشابهين بالمتقابلين وعن المتقابلين بالمتشابهين وعن المتساويين بالمتقابلين وعن المتقابلين بالمتساويين وعن المتشابهين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتشابهين وعن المتساويين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتساويين وعن المتلازمين بالمتعاندين وعن المتعاندين بالمتلازمين وعن المتلازمين بالمتقابلين وعن المتقابلين بالمتلازمين وعن المتلازمين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتلازمين وعن المتعاندين بالمتقابلين وعن المتقابلين بالمتعاندين وعن المتعاندين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتعاندين وعن المتقابلين بالمتباينين وعن المتباينين بالمتقابلين

بعض

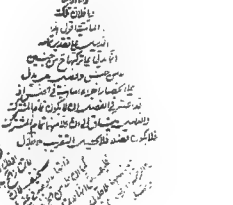
بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي الذاتي اما ان يدل على الهوية
دل على الهوية فاما ان يدل على الهوية المتفقة افراده او تهو له بس وان
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الهوية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز
عن شاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم ترتيبهم الفصل في الشفاء بانه المقول
النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جهة ما هو وذكر ايضا في الفصول
ما الهوية وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس بفصل
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها الذاتي لا في جواب ما هو فلا شك ان بعض المقومات
لها تمام ايشاركها في الوجود او في جنس تام ثم ترتيبهم الفصل في الاشارات بما هو اي
في الشفا حيث قال وبيسم انه كلي عما يقال الذاتي في جواب اي شيء هو في جوهره وذهب
بعض المحققين من كلام الشفا مبنيا على امتناع تركب الهوية من امرين متساويين
فلا يتم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه لما لا زما فليجوز ان لا يكون
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فليجوز ان يكون من
الاعم والاخص ما يكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يتحقق في تعريف الفصل
من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الهوية من امرين متساويين فان
الذاتي المساوي الاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتي اعم كان ممتازا عن مشاركه قوة
لا في الجنس وكان فصلا يقتضي تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم وقيد
بقوله من جنسه فاذا كان اخص منه كان ممتازا عن مشاركه في الجنس وقال المصنف
شرح الاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا وقد
فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كذلك بل قد يوجد ان عند من يجعله مقولا على كثيرين
كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس اذا تخصل وتقوم به نوعا وذلك
النوع اما بمباينا وذلك الفصل اما على التقدير الاول فضروري لان اعلاه تمام ايشاركه في
الوجود واما على التقدير الثاني فضروري ايضا لان الجنس فقط فان الانسان لا يتميز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز الناطق عن جميع
يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة اما عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقولنا عما يشاركها في الوجود او في جنس تام وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره من متبعي الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو لما فوقه واخص منه والمساوي لم هو ما يصلح لتميز عما

يشاركه في الوجود والأخص منه هو ما يصلح لتقويمها بحيث يرتفع التباركة في الجنس
الذي يقومها ولو قيم على ذلك تجويز تركب نفس الاثنيات الذي هو الجنس العالي من جزئين
متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس لم يكن ذلك ضائرا بين وخالفا غيرهما في
الوجود والا لأمكن وايم الفتى وجدا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التحكمات
الى هنا كلامه وأقول انما توجه هذا الكلام الأشارات فقد اعترض عليه بان مناط
الفصلية ليس هو التميز عن جميع الشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل
التميز عن بعض الشاركات وهو شامل لما نحن فيه من بعض الشاركات في الوجود فلا
فرق ولهذا الاعتراض وجه وجيه فيه سنذكره وانما قولنا في غير مطابق الاصل لانه يعني ان
الفصل يحصل الماهية الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل نقوم وقد
ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما الجنس له الا فصل واحد فيرد ان
تجويز ان ذلك امر اتفاقي غير مطابق لما قالوا من امتناع تركب الماهية من امرين متساويين وسنوا
عليه ذلك في الفرع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتقدمون انما قالوا ما وصفناه لانهم على ما
سيظهر رجوعا عن هذا الاصل والفرع عليه الاساس لهم عليه دليل غير مبني على
هذا الاصل وانما قالوا ذلك لغير مطابق الوجود بيانه انما الأدلة على ان ليس في الوجود مثل
تلك الماهية فنقول كلما امكن فرضه ان مهية اثنوتية تركبت من امرين حقيقيين وامرين
متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الآخر لانهما
فرضتا متساويان فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور وقد بانا لازم وجوب
الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لانها لا يتبين انها في الوجود الخارجي وانما
ذلك في الاجزاء الخارجية المقارنة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فلا يقيم كل منهما
الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير
عكس ولا محذور وانما يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من
الاحتياج في احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح وسنها ان كل مهية انما جوهر او
عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة والكلام
على خلاف المذهبين جنسا لها لانه لا يكون تركيبها من امرين متساويين دون فرض
ثالث لهويته جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان
كل منهما انما يحتاج الى الآخر بسبب الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة اذا الكلام في الاجزاء المحمولة لا الاول لانه لو كان جوهرا لما جاز ان يكون جوهرا

مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او وجود الجوهر المطلق جزءا منه فيلزم
ان يكون الشئ جزءا لجزء نفسه وانت تعرف هذا القول في سائر الأجناس العالية كالكم
مثلا فان كلا من الخط والسطح والمكعب وغيرها من اجزاء الكم ينقسم الى اجزاء
المقدار في المقولات العشر او الاربع اذا لم يقم عليه برهان بل ولا قام وانما الذي
يدعونه انحصار الأجناس العالية في اجناسها والفرق ظاهر بين انحصار الاجناس
العالية في اجناسها مع وجود ممكنات كثيرة غير هذه وبين انحصار في تلك الاجناس كيف و
قد عرفت بان الفطرة والوجدان من هذا القبيل فلم نحتج الى ذلك لكن لا تعجز عنها لما
تجدها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن لا نسلم قولهم جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا اما ان يريد ببيان الجزء انما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض وانما ان يريد
ببيان الجزء انه ان صدق عليه الجوهر او العرض فان كان الملزوم الاول فلا نسلم
الجواز ان يكون مفهوم مغاير المفهوم الجوهر او العرض فان جميع الممكنات لا يخلو
في المفهوم عن واحد من الامرين وان كان الملزوم الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا يخصوصا لزم
ان يكون الشئ جزءا لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق
الجزء من ان يكون صدق الكلي او العرضي ولا يلزم من وجوده العام وجود الخاص
لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لانا نختار انه جنس لجميع ما صدق عليه فان
ذلك ممتنع في اي جنس كان حضرة فان اجناس المهيات النوعية ما تدل على
ضروب مختلفة في الحقائق لانا نقول واضح لنا فرد هذا القول وانما لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع تركب المهية من الأجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول
في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما لما كان
اولا الانسان وتم الدليل الذي ذكرته وقد تقدم الدليل على هذا المطلب من غير استعانة
بامتناع تركب المهية من امرين متساويين فحينئذ المهية التي لا جنس لها لا فصل لها
لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان يفصل عنه بفصل
بل هو منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو ممنوع بان لا
نحتاج فيها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز
احتياجها في تقويم حقيقتها الى الجزء المساوي لا ينفصل عن غيرها بل يتحقق بحقيقتها
والجزء المساوي فصل لاجزاء المهية في الجنس والفصل وفي الفصل بعينه
غير ممنوع ثالثا الاول كالتميز والثاني كالتعيين وذاتة الابهام والثالث كالتحصل اعني



التطبيق على تمام الهوية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل امر مضاف اول وثان فان المنطقيين
كانوا اجملوه وقالوا هيئة تعرض للشيء عن شيء لا لزوما ولا مفارقا ثانيا او عرضيا ثم تأولوه الى ما يتميز
به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويميزها وقد يسمى فصلا وحقيقيا
تركيب همية ومراده بهذين ان يقال انها لا يكون شيء منها فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه
الامور المذكورة في واحد منها من غير ان يتميز ذلك الشيء عن ذلك الشيء بهوية ذاته فلا
يتصور فيها تميز عن الشاركات في الذاتيات ثم لها مشاركات في امور عرضية كالابعاد
وغيرها لكنها لما لم تتعلق عنها كان جزء لها ثم ممتازة بذاتها تعالت اركن في عرضياته فليس
كون احدها متميزا لا عن جزء من اشاركات في العرضيات بارد من عكسه وامّا التحصيل والتعيين
فالامر أعرف على ما مر بهما مرتبين لما ينحق على تمام هوية منهما وذلك مفتقر
فيها تركيب معلوم ومعلوم وقد تبين لك من هذه المعاني الثلاثة بأسرها في ذلك الامور المذكورة
لا يكون شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على ذلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما اثبتنا ان معنى ما لا حق لزم لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضح له الفصل انه
اخر به الجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل
فانهما خارجان عن مفهومه وسيقان لم لا يكونه منضما الى الامور بهوية غير متصلة وكلام
الشيخ في الشفاء انما ذكر انه لا يصح على استتباع مثل تلك الهوية تميز ذلك التميز الذاتي حيث
ذكر ان احد تلك الامور المتساوية ذاته يتميز الهوية عما عداها سواء قلنا ان تلك الهوية
بنفسها متازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتميز الغير لها عما ان امتيازها باحد الجزئين عن الجزء الاخر قلنا
انها للامتياز بنفسها اصلا بل لامتيازها باجزائها وانما كان كل واحد من الامور المتساوية
متميزا لذاتيه للهوية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة فكيف لا وقد سبق بطلان احضار الذاتي في
الجنس والفصل بالانحصار الكلي في الخمس وفساده الهم من ان يجعل ذاتية للهوية فالمركب
من جزئين محمولين فان كان تركيبه من جنس وفصل انما كان احد الجزئين وهو الجنس
الاخر فقط وانما الذات لهوية فلان تلك الهوية المركبة مشاركة لاخر بعدها في طبيعة الجنس
على الهوية المركبة وعلى نفسه وهو معنا المشترك بينهما ضرورة انها لا يشتركان في ذاتي
اخر ولا اختلاف في انهما مختلفان بالحقيقة فيكون جنسا والهوية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعته
المخالفة الاخرى انه ذاتي للهوية عرض لها نوعه وميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون



فصلا

فصل والجواب انا لا نسلم ان الجزء الآخر يجب ان يكون له هيئة يباين بها الجزء الاول من ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا اخص منه بالهيئة وحدات ووصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الموجود معه فصلا للهيئة الموجودة والمجموع مشاركا للهيئة المركبة احداهما جزء لها فلم يلزم ان لا يجب ان يكون جنسا واما ان يكون كلا لو كان مخصوصا وان والنوع لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اعني قريب سماه ناطقا للمقصود والفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد دان من الهيئة التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد كما بعض مشاركاتها والا يحصل اولا بعد الا بالنسبة الى القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته وبالحساس يحصل نوعا والحساس لا يميز الانسان بذلك ولا يحصل اتمام تميزه عن جميع مشاركاته وتحصيل الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد لانه تعقلها الواحد منها ان تحصل به بالقوة جزء الجنس فصار نوعا والبس لا الآخر في حصول هذا النوع من حيث هو نوع بل يكون هو فصلا دون الآخر وان تحصل بهما معا كان فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع بنائه على امتناع تركب الهيئة من امرين متساويين يرد عليه ان المختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما مفردا فلم كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا لانهما لم يتحصلا بهما معا الا بواحد منهما مفردا فلم يكونا فصلا واحدا لا متعددا قوله لانه يفيد الفصل القريب تمام الجزء المميز قلنا مسلم ان الفصل القريب ان يحصل الجنس بما انفرد به لا بما يفيد الفصل القريب تمام الجزء المميز والتسمية فصلا قلنا انا لا نقول في كل جزء يكون جزءا قليل الجدوى اذا تصور والنزاع مرتفع فان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهوره وان كان متعددا لكن ما فرض من تمام تاما واحدا يتصور النزاع لوفرض الفصل القريب بالجزء المميز الذي عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واما تسمية كل ما يقع به الحساس والمتحرك بالارادة فصلا فلم قلت ان الحيوان لا تقول بل لكل منهما اثر فصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت عنهما فلم قلت انها لا تتطوق لفصل الانسان وانما تشتبه تقدم كل الجنس والحركة الارادية على الاخر عنهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد تقدم عن هذا الذي عبارة اخرى وهي ان لا يكون في وجود فصلين في مرتبة واحدة لهيئة واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما ممتازا للهيئة عن جميع مشاركاتها اولا يكون ممتازا واحد منهما كذلك اعني جزء الآخر وهذه العبارة اشبه بقوله ولا يكون في جنسين في مرتبة واحدة لهيئة واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون

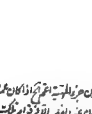
احدهما جنس للآخر فانه ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاخص غير النوع الذي يكون الاخص جنسا للهوية والحال ياس الاسد والانسان الاخص
تمام الذات المشتركة فلم يكن جنسا ومساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر
ذاتي لهما والا لم يكن كلاهما او احدهما بتمام الذات المشتركة بل الواحد امكن وجوده
في موضوع واحد فلم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر فلا يكون الآخر جنسا هذا والتقدير بخلافه ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل
والجنس الآخر فحصل كل منهما والمجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل الآخر
كل منهما علة لحصول الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور
واعترض بانا لم لا نجد واحدا بالتحصل لارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل
بالفصل وحده قوله والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على الجزء الباقية وان اردتم بالتحصل تحقق
حقيقة النوع بمكان الآتي ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل
وذات الجنس الآخر لا على تحققه فلا نسلم ان ارتفع توقف تحقق الهوية المركبة من الجنسين
والفصل على كل واحد من الجنسين ولا نعلم وجه رد حتى ما ذكره بل بانه بهوية
من ثلاثة اجزاء اصلا ان اجد هما مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث بالعكس
اي لا يتحقق الحقيقة فيضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل
بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في
تحصله قبل تحقق النتيجة هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس انما يحصل صار هو من
حيث انه يحصل به نوع ما قطعا وليس ما هو خارج من التحصل الذي
هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل داخلا في ماهية ذلك النوع فيكون
الجنس الآخر خارجا عنها فاذا يكون حينئذ الحاصل بالتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل
كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر لا ثالث هناك نشاركهما في تحصله
وانما كان كل واحد منهما يحصل بما لم يكن له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة لما تحصل الآخر فيلزم الدور
وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنس
متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت

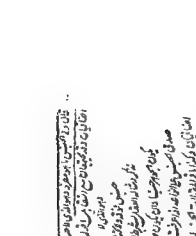
فافهم

في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل اما هو او على تقدير ان يقال ان الكل
في جواب اي شيء هو في ذاته على ما اخترناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من
جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا يأتي في بيانه من طريق اخر وهناك طريقان مشهوران
زعموا انه سبق على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول
ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا
فهو الفصل وايضا كان مختصا بالماهية اولا اما الاول فلانه يختص بها فقط لان ما يميز
عما يشاركها في الجنس هو ورود اشتراكها مع الغير في ذاتها فيتم ذاتيتهم تركب الماهية
من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا يتم اشتراك الجزء الآخر
ويكون هو الجنس واما الثاني فلانه يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع
اخر مباين لها اذا التقدير يجوز ان يكون بعض تمام المشترك فان اختص تمام
المشترك بكون فصلا للماهية تميز عما يشاركه في جنسه لما قرر من ضرورة اشتراكهما مع
التغاير في جزء اخر هو جنس لها والماهية فيتميز الماهية المتميز عن بعض ما يشاركها في
ذلك الجنس فيكون فصلا لها هذا خلف وان لم يختص به فلا بد وان يختص تمام مشترك
ما والا لما جاز ان يكون جزء من تمام مشترك نوع مباين لها والماهية ايضا يكون
الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم ذاك النوع اخر تمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام
مشترك غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك لبداهة
امتناع تعقلها اما لانه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بينهما هو تمام المشترك
الأول بان يكون بإزاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية بقيد اركب كل
منها من تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء
الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعلم ان كل واحد من تمام
المشترك فالواحد الاعتباري من الامور فصله الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة وأقول يمكن دفعه بالاعتراض من غير بناء على
تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين
الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الأول لانه خلاف المفروض ولا الى الثاني لانه يلزم ان

يكون

يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الهوية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء
المذكور بعضا منه ونقول الكلام فيه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك غير هوية
يكون كل منهما أعم مطلقا من النوع الاول بل الدليل على ذلك القياس يلزم التسلسل والحاصل
ان تخصيص الكلام بالهويات التي يكون تعقلها بالكنه مانع من وقوع الاشتراك وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية وهو يلزم
ترتب موجودات غير متناهية موجودة معا وان الكلام في الماهيات المحققة واجزائها
لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس
كذلك لما عرفت وطريق اخراجه من هذا وان بقي الجزء المحمول الذي كان تمام الذاتية
المشتركة بين الهوية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اتم الذاتيات
والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه والامر
وحينئذ بناء على امتناع تركب الهوية من امرين متساويين فيتميز الهوية عن شريكه
لها في ذلك الأتم فيكون فصلا لكونه يتميز الهوية عن شاركه لها في جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الهوية اتم منها ان يكون جنسا لها الجواز ان يكون
عموم مرسم بعض انواع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الذات
المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب بتنا بها ما مر انفا وقد يكون منها عقلي وطبيعي
ومنطقي لمحمولية ما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا
وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس حتى منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا ليس
طبيعيا ولا مركبا منها فصار عقليا كما ان جنسها اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم
الكلي كلي منطقي ومعروضه كذلك طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال
مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل وهو جنس لمفهومات الكليات الخمس
فيعرض للكلية بالقياس اليها فهناك ثلاثة معروضها ومفهوم الكلي مع ما يتبعه كليا
طبيعيا وعارضها ومفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات
الكليات ويتبع كليا طبيعيا وعارضها ومفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة
منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويتبع كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث
هو في هذا الاعتبار يتبع الطبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية
والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التقرير لا يحس المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل





ومتوسطات قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها اينحو جنسا عاليا و
اخصها اينحو جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض اينحو جنسا متوسطا
وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي اينحو فصلا عاليا وفصل
الجنس السافل اينحو فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط اينحو فصلا متوسطا واما
الفصل على الاطلاق فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك
عن قريب فالانقسام الى المتحد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل واذا
قال الاعم ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه والاعم منه ما هو
غير مفرد وما اذكرناه من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المتعرف للعلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من جهتي الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق
اجناس عالية للانهمومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من
الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى القبول ان يقال يجوز
تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل الخ
وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة
الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما
الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مما ورد به ما قد يحمل
بعض ان جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه في موضعه وسنشير اليه ومما الفينا
وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يغايرا بالقياس
الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل وقد يفهم منهما
تقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى
شيء واحد فان الجنس الشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل للحيوان جنس بالنسبة الى الانسان والبصير
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا للفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محمولا
لما برهان قبل لو كان الجنس جزء شيء من اجزاء ماهية الفصل لم يكن الفصل مجموع فصلا في
الحقيقة بقدر الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار شيء واحد في الماهية مرتين وان يرتبط قطعا
بان يقول جنس الفصل تارة يعقل اذ لو كان لجنس لكان مشتركا بين المتباينة و

نوع ما تحقيقا للاشتراك وحينئذ فان كان تمام الاشتراك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام الاشتراك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شئ من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين وان قلنا بعض الجنس والفصل لما يضاف ان السيد يعني ان النوع كان الجنس اعم طما من النوع والفصل ما يا بالنوع اعتض بان هذا الكلام عام تتداول الاجناس كلها وهو بعيد كانتا وبعيدة اذ لا بد من كونهما مشتركتين بين ما اضيف الى الجنسية وبين غيره وانما الكم كون الفصل ساويا للماهو وفصل القريب لمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب لا بد ان يكون ساويا لا محالة فلا يتميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يتميز عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له وانما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا من فصول بعيدة له او بعد ذلك الذاتي ما يميزه عن بعض ما عداه وعمومها الا ينافي ذلك قول ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التميز عن جميع الشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب لما من جنسها لكونه ميزا لكن جميع الشاركات واذا نوقع له فصل الماهية باعتبار انه فصل الجنس وبهذا الاعتبار يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من ترجيح الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي بنفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن المعقول فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها بنفس تصوره مانع من الشركة فان لا يدفي التشخص من امر زايد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا كان له تشخص وانتا يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية فنقول فيها شئ الخ وهو مع ما فيه من تسلسل باطل لانه امر زائد على ذاته وشاركته لسائر التشخصات اتحاد هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يؤخر ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان اشتركت تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان لو اجب تعم موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرض لها التشخص بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عند علم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصته هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى

منه على وجوده اوتميزها فان كان تميزها لهذا التشخص لم يدر وان كان تشخص
اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزه بل يلزم الدور وحاصله
ان ذلك دور معية فان الهوية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها
من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف خصوص
كل فصل بحصة على تميز لها سابق على وجود المعروض متقدم على وجود العارض
بالضرورة فكذا تميزه لكونه مغايرا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول و
حصص الانواع من الجنس فان الامتياز هناك عقلي اعتباري لانا نقول تقدم
المعروض على العارض انما هو بالذات لجواز ان يكون التشخص محتاجا اليه والامكان
مقارنة كذلك ولا نحتاج الى الفرق بين قولنا يكون التشخص موجودا في الخارج بوجود
الاول لتوقف التشخص الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب اذا اردت
بالتشخص معروض التشخص فتقدم التشخص عارض لا جزء مسلم ولكن
المجموع المركب منهما فلانه انما موجود فان من يقول التشخص موجود كيف يسلم
انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ورد بعض
المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد والا ربما تعارض
في وجوده وليس معهوم مفهوم الانسان وحده قطعا والا صدق على عمرو
انه زيد كما صدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر فيه التشخص
فذلك الشيء الاخر هو زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الهوية الى التشخص كنسبة
الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة والتعيين
لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج بل
يتباينان الا في الذهن كذلك الهوية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء
منها الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا وتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الهوية الانسانية مثلا وموجود اخر
هو التشخص حتى يتركب منهما في ذهننا والا لم يتحد حمل الهوية على افراده بل ليس
هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية لان الفصل يقسم الهوية الى مهية
نوعية وتشخص كما يقسم الهوية النوعية الى الجنس والفصل وفي نظر لا يسبق
من ان جزء الفصل الموجود في الخارج لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم ذلك
فالنوع وما يحته من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يلزم وجوده بالضرورة

وجود الزمان وهو لا يستلزم تقدم
ما يعرض الزمان وهو ظاهر في لا
بالذات

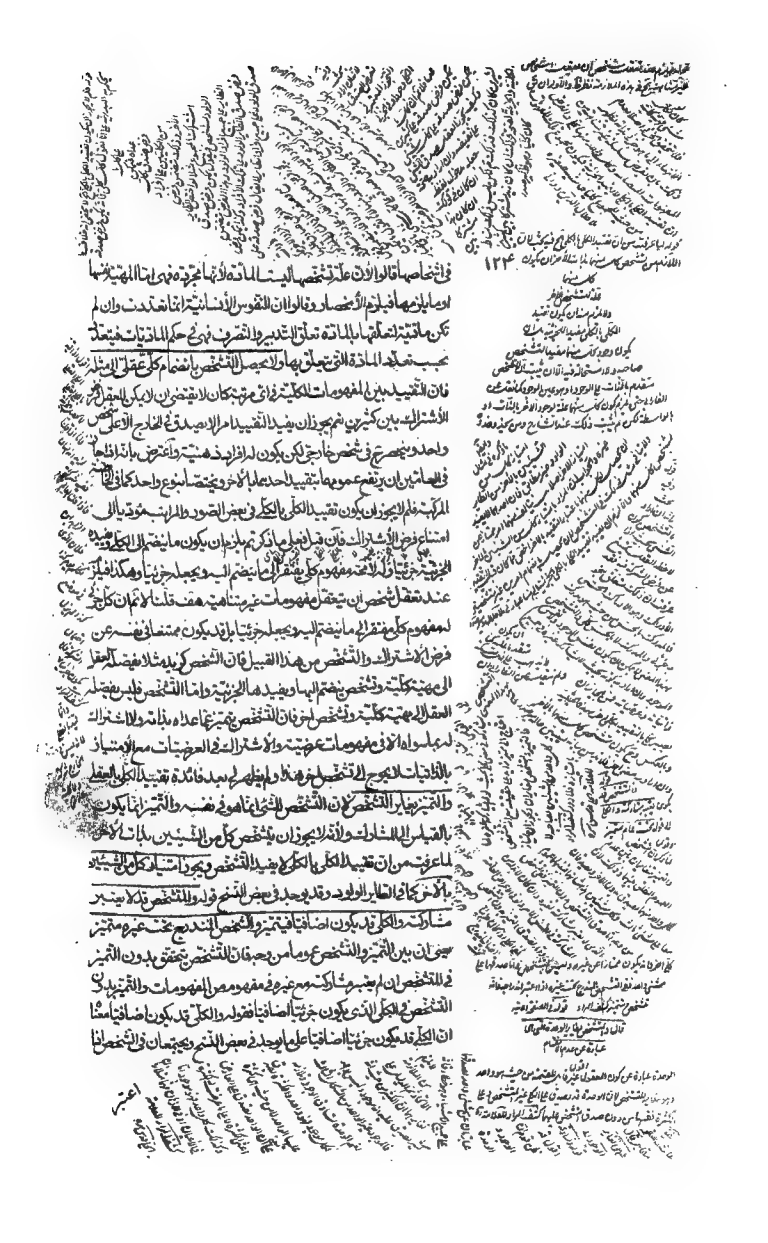
قوله وفيه تقريب سبق برهان الخ اقول هذا هو الذي ذكره المحقق الطوسي
عليه الرحمة في تجريده
حاشية الاصل

قوله وبهذا يندفع ما يقال ان شبه عرضية التشخص الخ اقول
كيف وانه قد ذكر في شرح المقاصد مع ما سبق ان التشخص
[illegible]

من غير نزاع لكون اكثرها امورا مجموعة ومع الاية ويهما التشخص بل لعلم التشخص
الثالث ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من انها لا
مرجح يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بغيرها فالتشخص
وهو موجود والا لم يكن التكثر حسب الخارج بل بحسب اعتبار العقل الثالث ان
التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه فلا هوية للمعدوم فلم يكن
معينا لغيره ضرورة فان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا للتعيين شيئا مما عداه بسبب
الخارج والجواب بهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سنحقق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات
الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها غاية الامر متصفة بها كذلك بمعنى الذي يعبر به عن امور يعبر بها عن الوجودي
ان التشخص لو كان عدميا وليس عدميا مطلقا لكان عدما للاتشخص والتشخص
اذ لا خروج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الأول فلأن نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلانه حكم
الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لا مرا بل يكون
معدوما في الخارج على ما قدمناه من ان امر اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض
العدمي وجودي بل هو الامتناع والا لامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماتهما فلا نسلم جواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا
عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه الاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا بل
واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نسلم ان التشخص لا يجوز ان
تكون مخالفته مشاركة في عارضه ومفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان
عدميا لكان عدما لما بنا فيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري
مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما بنا به كالكلية والعموم ويلحقه
تالي الانفكاك عنه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق في الان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عنه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق
متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عنه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وفي ذلك تأمل لان يتحقق

عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء مطلقا ومتعينا وهو فاسد
وانما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومتعينا وهو
جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نتمكن العقل يلزم ان يكون عدم الاطلاق
ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يحصل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم
اشتراكهما في الماهية كعدم الاطلاق وانما يتبع لو امكن تمايز افراد الماهية بالتشخص
الخاص المعروض لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما
للاطلاق ولا لما يلتفت عدمه عن عدم الاطلاق بل هو وجود عدم الاطلاق وبدل
عدمه الذي هو في الممكن التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء مطلقا ولا متعينا
بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر لما
كان هناك مطلقا متعينا والكلام جار في الواو كان للماهية تشخص لكان بالتشخص
يشارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا يمتاز عنه بتشخص آخر
وينقل الكلام اليه حتى يسلسل ثم الواو كان للماهية تشخص لكان التشخص
تشخص كان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص
حتى يسلسل والواو كان للماهية تشخص لكان لها وجود اما في الذهن او في الخارج
وكل وجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد من تشخص فلا بد لذلك التشخص من
تشخص وهكذا حتى يتسلسل والواو كان التشخص من لوازم الوجود لا الاعتبارية لكان لها في
العقل وكان لها تشخص لما تقرر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص
وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو
امر عقلي رجع ما ذكرنا كما لا مر من التشخصات منه ولا يتم بل يقطع بانقطاع
الاعتبار وفيه ما فيه وفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا تغفله
وقد يجاب بما سبق من ان التشخص تشخص ذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى
يلزم التسلسل واشتراكهما مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك
في امر عرضي واما ما لا تشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الى آخر ما قال الحكماء الماهية قد تكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل تتشخص بما
لنفسها وحينئذ تستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها المتشخصة في

شخص والازم تخلف المعلول عن علته لتحقق الهيئة في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند تشخص الهيئة الى الهيئة نفسها كما يذكر الى غيرها ولا يجوز ان يكون
عين التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء والا لما اختلفت
الحال في التشخص لافتقاره الى ما يكون متاخرا عنه ولا كونه علة لتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر ثم ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع
يكون متقدما عليه وهو ممنوع نعم يتعين ان يكون محالا له وهو المادة وقد تقرر
في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون
بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل الاخير فيها يكون
حالا في التشخص او محالا له لجواز ان يكون حالا في محل قبل ان تكثر التشخص
الهيئة بسبب تكثر مواده فما كان تكثر المواد للتكثر المحال بسبب مواد اخر
ويلزم التسلسل ان لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخص فلم يتعدد افرادها فكيف
يتعدد افرادها بما يحل فيها وأجيب بان تكثر المادة معلل بامر اخر لتخلفها الاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه
الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التكثر جائز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لم يجوزوا التخصص المادي
بما حل فيها لان مرجعها ذكروه وهو ان علة تخصص المادة امور حالة فيها سابقة
على ذلك التخصص ومقارنة لتخصص اخر محل بها وامور اخر متقدمة على التخصص
الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اذ يجب لنا ان نقول فلم لا يجوز تخصص الهيئة نفسها
العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ الى تعدد افراد
الهيئة النوعية الى المادة فنقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما ذكروا
من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على
ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذاك بلا شبهة
ولا بد عليه الا لاعتبار نسبة الوارد هنا كما مثل ان يقال تمان الام المنفصل
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان افراد وجود الممكنات ليست
محالها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى فعله وليس فلا تمان
المحل هو المادة لم يجز ان يكون جوهرا غير جسم لان ولا يكونهم تعيم المادة بحيث
يتناول الجزئيات ايضا لانهم قرروا على هذا القاعدة ان افراد المعقول انواع منحصرة



اعتبار مشاركة مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يتحقق على التأخر إن عدم
اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات وإلا يتحقق لا نسلم ان
لا يكون متميزا إلى مفصح عن مشاركاته في المفهومات العامة كما لا يخفى
عدم اعتبار تميز فلا يثبت بذلك تشخص بالتميز الذي ادعاه سلمنا ان قيد اعتبار
من التشخص لكن كل تشخص متميز لا عكس كليا وإلا التشخص بنفس الوحدة فان
مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو وغير مقيد بوجود شيء من العوارض
ولا بعدمها يصدق على اذا اعتبر من حيث هو وكل طبيعة تصدق عليه انها واحد ولم
يصدق عليه انها متشخص فلا يكون التشخص بين الوحدة بل كل متشخص يصدق
عليه انه واحد ولا عكس كليا وبمعنى الوحدة بمغاير الوجود لصدق انه يصدق
الوجود على الكثيرين من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها لا يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بهذا الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملت صدق عليه انه واحد وايضا
لو كان الوحدة بنفس الوجود لكان الوحدة الشخصية بنفس الوجود الشخصي ولزم
ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعدام الذات الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين الخارجين من كم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة الخصوصية فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين الخارجين من كم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة الخصوصية فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما لذلك الكلية بطلان بالضرورة مما تقتضي
عقله لا يخالطه ريب ولا ينبغي ظهوره وقد بينا على ذلك بان التفريق لو كان اعداما
للجسم بالكلية بطل ايجاد الجسمين الخارجين من كم العدم لكان ايجاد الماء الواحد
من الجرة في الكيزان الماء الذي كان في الجرة لنسبة سائر الاشخاص من سيلان الكوز
في الجرة والجر كذلك بالضرورة فان البلد والصبيان من اهل مارس الكوز في طلب الماء
اذا قيل لهم اعطنا الماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان
بخلاف ما اذا كسرت اما الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكم لما ذهب اليه الاولى ضرورة
الجسمية تعدم بالتفريق ثبتوا للهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط

الواحد اذ اخوذ محمد الثالث وحده تدرون هويته الشخصية ولا لكان التغير تواعلما

وبيان قولنا ان الواحد الوجود فان كلما هو واحد باعتبار يكون موجودا

باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما او تصورهما

الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وبيان الوحدة والكثرة عند العقل

والخيال ان كونهما معروفين في العقل اعرف بالاقتسام يعني ان الوحدة اعرف عند

العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة مثال الوحدة والكثرة من

حيث هما امران كليتان والكليات كلا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال

ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس والوحدة ايضا مما يدركها

العقل الا ترى انك اذا رسمت خيالا او وهما فتصور احدهما بالاعرفية

عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا محالة وانت بان المدرك للكليات

والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك

الكليات بذاتها اي بتصور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالبدن اي

بترتسم صورها في الالة المدركة للجسم ليس الا اذ ليس في ذات النفس الناطقة

في ذات النفس منزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك الا

بالجزئيات متكثرة بترتسم صورها في تلك الالات ثم تنزع منها المخيلة الشخصية

صورة واحدة كلية تودعها في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس

معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة

للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا

الى ذاتها فاذا خوطبت مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل

في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من

معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان

بمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه اما هو

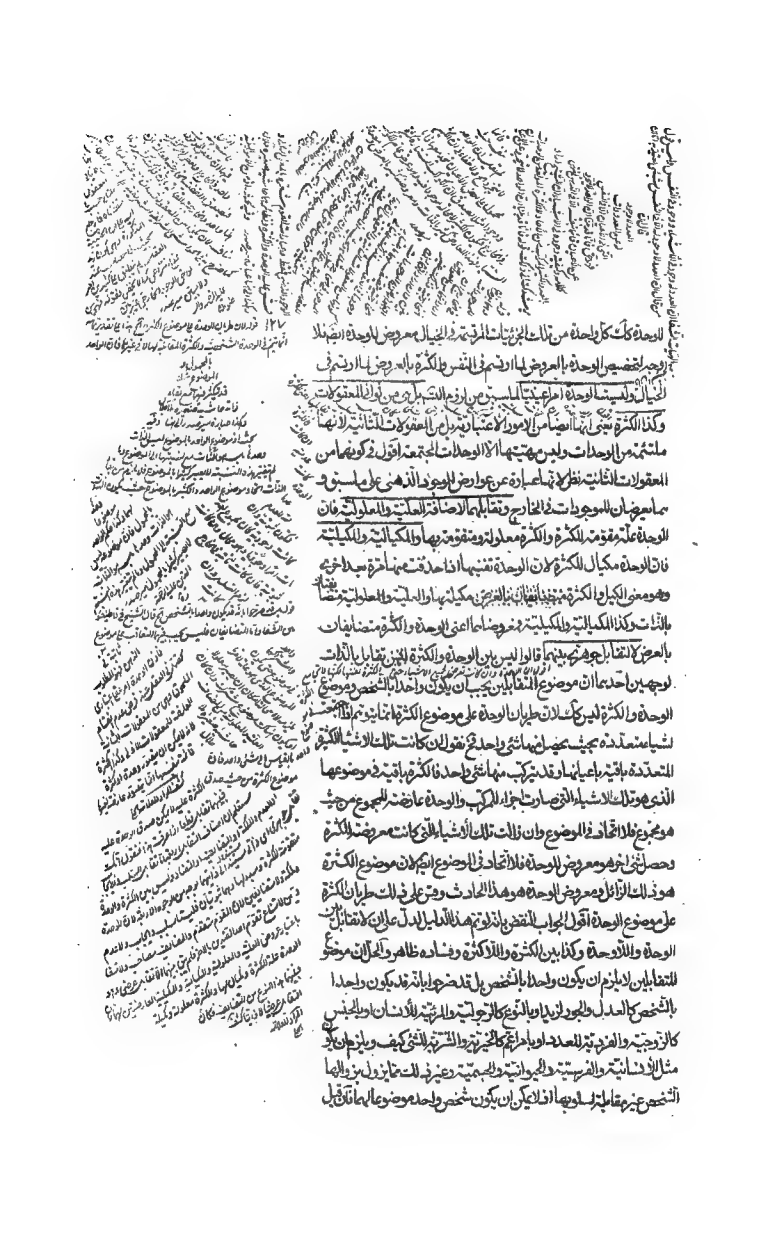
عارض المرتسم بحيث اقرب من ادراكه اما هو عارض المرتسم في الة واذا اعتبر مع الة

كان الامر بالعكس وان كان هذا ان لا دراك العقل بنفسه اقوى وبنفسه اظهر

لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما

ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك الكليات المرتسمة في النفس

معروضة للكثرة ايضا كما ان كلا واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض



على نفسه لما كان ماء واناء واحد ثم صب في اناء آخر متعدد فان معروض الكثرة الخ
هو الامور المنفصلة التي حد تشبه بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي
قد دل الى قول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجتي على
نفاتهما وتمامه على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة النوعية الواحدة بالشخص
لا يكون موضوعها الوحدة والكثرة فلا يقوم برهاننا كلنا على ان امر الواحد بالشخص
لا يكون ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعا هيولى الماء الذي
بين نهرين في المكانين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك
كاف في انهما واحد فان قيل الهيولى لا تتبعض واحدة في حد ذاتها والكثرة ضرورة
ان المتصف في حد ذاته واحد بما لا يكون اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما
يتصف بهما بالعرض ولا على سبيل التقييد بالصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء
بما هو وصف لحاوره كما يوصف الماء في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة
فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلنا حيث
منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته بطلق على معنى يباين ما
في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بها لا
لان يكون الموصوف الحقيقي فيه الذي له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وسكانها موصوفون
بها بالعرض وتباينهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الاربعة في
حد ذاتها زوج فقوله الصورة ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالحيثية
الاولى هذا المعنى فقوله المتصف في حد ذاته بما يباين الاخر اتصافه بالاخرى قلنا تم
فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها لا تكون وان اراد المعنى الثاني فلم
لكن لا يقتضي ان يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الصورة فان
ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا بحقيقتها الكلامهنا وتباينهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الشيء
مثلا وحدة فان فليس هناك شيء يعتبر في نفسه سوى الوحدتين وانما الانقسام فلاكثرة
لتلك الحقيقة خارج عنها او تعرض الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم بتعريف ربنا لها
لا تحديد وبوصف الكثرة انها موجودة وحدانها فالوحدة مقومة للكثرة ومقومة
الشيء جامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وتباقرن الذهن ما قيل

قرره ومقول من شبهته ... الاخير ... الصحيح ... ما ...

مرة ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم انها تجب الخارج فلا تنعدما
اعتبار ان عقليتان واما تجب الذهن فلا تنافي تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث يتقسم
بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا يتقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم
بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلفة حسية من كل نوع منه لمن واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في قابلية الامور المتقومة بعضها عن البعض
بالذات اذا اختلط الموضوع كالفوقية والتحتية والابيضية والاسودية وكالأبوة والبنوة
وكالأسود والأبيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ فيه الموضوعين قول ان
ان المعنى بامتناع الاجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتمالا في زمان
واحد من جهة واحدة على ما اختر عليه الشيخ في القاعدة السابعة من ان الغرائز من نطق
التفاهم لان لا يكونا موجودين معا على ما يقتضيه عليه والاجتماع الذي الشيء مع مقومه لان
يكونا موجودين معا لان يتصف شيء واحد بهما اشتمالا ثم اقول والحق ان الوحدة
والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلتان بالذات فلانا اذا نظرنا
الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما معلقا للاخر حكمنا بالضرورة بان الشيء الواحد
لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انهما متضادان فلانهما
ليس بينهما تضايف لان التضايف بين امرين بكيفيات كائنين لا تقدم لاحدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يكون
تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة ولما التقابل الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة فان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمتقابل الآخر والوحدة
لكونها مقومة للكثرة لا يكون وجودها الكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة
عدما لها لامتناع تقوم الشيء لوجوده وما يقوم من الضدين لا يقوم الضد الآخر فدعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما هيه مقومه فتضاد
مع ان الواضح خلافه لان الاعمى لما كان مضادا لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها
ثم معروضيهما اعني معروض الوحدة والكثرة قد يكونان واحدا فلم اعرض الوحدة والكثرة
جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا كما قاله الانسان مثلا فانه كثير مركب من جهة واحدة مركب شيء لما ان
جهة الوحدة ان تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتيته لها بمعنى الذي خارج عنها لم

تعين لها اى لما كان خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما
فى وحدة نسبة النفس الى البدن وسنبين لك ان النسبة من حيث التدبير فان
التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لها بل امر غير
محمول عليها اما المدبر وهو النفس والملك فانه نسبة اما الوحدة عرضية لان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة فى هذا القسم انما يكون بالتبعية والعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين فى المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبالتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريق نعت وصف الشئ بوصف
متعلقه بوان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما فى وحدة الفصل والنامى من حيث
البياض فان الفصل والنامى كثير بذاتهما والحد من حيث انها ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لكل من الفصل والنامى اللذين هما جهة الكثرة وكما فى وحدة الكاتب والضاحك
من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور
لعلى الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات لمحمولات عارضة لموضوع
واحد وهو جهة وحدة فالمحمولات وامالعكس اى معروضة للمحمول واحد وهو جهة
الوحدة للثانى الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او
بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله وموضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة فى هذا القسم اعنى فيما يكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويتبع الواحد بالعرض تكون فى بعض الصور موضوعات
لجهة وحدة ما وفى بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدة ما ويبرهنون الاول اى
بالمحمول والثانى اى الواحد بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية
مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل
منهما موضوعا للاخر او لاخر محمولا للاول بعضها بالطبع وموضوع كالفصل والنامى فى المثال
الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك فى المثال الثانى فهما لا تجتمعان الا
موافقا لما اشتهر بينهم من انه لو اتحد العرض الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول
وقيل لهم انا اتكلمنا هنا فى محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات
معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك للانسان والثانى كالانسان للموضوع
لهما فانهما اشتركا فى ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية اتحد بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والثانى كالفصل والنامى الموضوعين للابيض فانه مقوم لكل منهما

ان موضوع الأبيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما اخذ بعد حقيقة منها وأنت
على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الأول هو الانسان وفي
المثال الثاني الأبيض فان الانسان لا تؤلف عارض للكاتب والضاحك الأعلى
سبيل التجوز اللهم الا ان يقال ان الأعلى ما نقول هذا القائل لم يقل المصنف
كانت هناك سوداء وبيضاء وكانت هناك محاورة في الخبر فانا بينا هي
ما يكون جهة الوحدة منبع قائل المصنف وهو تعين من بينهما ان العارضان بالكون
هناك ولم تعاند في الكون هناك حتى قال للمصنفات هناك موضوعات ومحمولات
بلفظة او وما تقدم من ان الانسان لا تؤلف عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل
التجوز ليس بشيء لأن العارض بطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في
اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع
راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فرقت اي كانت جهة الوحدة ذاتية
بحيث لا تكثر فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث
انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق
وقد يتباين معروضاها الكل معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان
لان كل كثير فانه واحد من جهة ما على ما سبق الى الفهم هو معروض الوحدة الذي
لا يكون معروضا للكثرة فموضوع محمول عدم الانقسام لا عتبار ما لا يكون لمفهوم
سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات نعني ان الذات الذي مفهومه مجرد
عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة من شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان
مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في القسم
قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الا الاجزاء المقدارية فانه ان لا يكون لمفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم
عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله لما ان لا يكون له
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام هو الوحدة الشخصية ممنوع ان الوحدة

الشخصية

الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد نزع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو
قولنا ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة مسماة بهما
بقول مطلق من غير ان يؤخذ الانقطاع المفارق وغيره لذلك والا فقطعة شخصية
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ايلك
اى والا انقطاع ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك
بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو منقطع ان كان ذا وضع وفارق شخصي
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة الشخصية والا فان قبل الشخصية بمقدار شخصي ان قبل الشخصية بالذات وجسم ان لم يقبل بالذات وجه ذاتيا على
مذهب في الهيولى فالاول الفصل به لكن ربما الفصل بهما لكن ربما الجوهر في احد جاعلوك
سيان بسيطان ان ينقسم الجسم فحقيقة الحقائق او مركبان ان انقسم انقسام بقي
حمل الجسم المركب من هذا القبيل فالاولان الكلام في معروض الوحدة الذي يكون
معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الابعاد اعسر
هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة بمقولاتها التشكيك على ما
تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وفي الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبهم وكذا الواحد بالفصل تتفاوت بحسب
مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا يقبل اولى بالوحدة فانه بنفسه وكل ذلك اولى من الواحد
بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من
الواحد بالوحدة العددية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كما عدا ذاتها بنحو
فيما دونه والمراد هو لفظ مركب حمل اسم الخمر فيه بالذهن والمراد بحمل الايجاب بالمواطاة
على هذا التحوا في على نحو الوحدة فكما ان بعض افرادها الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الجمل الاولى من البعض بالجملية على ما سبق قبل هذا ان هو هو وهو
ان يكون التثنية بين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الاقسام الاثنا عشر المذكورة
فكما يتحقق جهة الوحدة انما قومته وانما صدقه ذلك جهته هو هو فجميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو ولكن ينبغي ان يتصور في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون
المغايرة فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة
فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو واذا اريد
بالمعنى الذي ذكره يكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من

نفس التضمين الأولين لأن كلامن المتضمنين الأولين كان قابلا مستازما بدا حد
الاثنين بين الأخر وبهذا التضمن لا يمتاز بواحد منهما عن الأخر فلا يكون هو ومنهما فكلو
هو بينة ذهني مغاير واتحادهما على سلك من ان الحال الايجابي يستدعي اتحاد
الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان
حملا الشيء على نفسه والوحدة ليست سببا لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام
والوحدة لا تقبله ومرجع جملها اعدادا واردا بالعدد مما يدخل تحت العد فان التراتيب
لفظ بالهي مبدء للعدد المتقوم بها لا غير اعني ان كل عدد متقوم بوحدات
لا يماد ونهم من الأعداد بان الثلثة مثلا متقومة بالوحدة ستة مرات لا ثلثة
مرات لكنه فان تقومها بهما ليس بأول من تقومها بما دونه والاثنين ولا من تقومها
بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو داخل فيه لان كل واحد منهما كاف في تقويمها
بيقين اعداده فان قيل لما جاز ان يكون كل واحد منهما مقوما لها باعتبار العدد المشترك
بين جميعها لا لمدخل في تقويمها لخصوصيتها فلم لا يجوز ان يكون المشترك بينها الذي
يقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالعلم الا في تقومها بالوحدا
اصلا لبرهان اولي من تقومها بالاعداد فموجود الجذور داعي الترجيح بلا مرجح لانا
نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصوير
كنه كل عدد مع الغفلة تماما عن من الأعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحدها تماما من غير شعور بخصوصيات الاعداد المنضدة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها والداخل
اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم بحصل الانواع الاثنتا عشرة بزايد
واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى بحصل الثلثة وهي نوع
اخر من العدد والثلثة اضيف اليها وحدة اخرى فحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والزايد في النوع الى الحد الذي يعلم
فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق وهي انواع العدد المختلفة
بالانواع كالتضعيف والمنطقية والتركيب والآلية واختلاف الانواع مدلول على
اختلاف المدلولات وكل واحد منها اي من انواع العدد اعتبار صالح لتقويم الوحدة
التي هي كالعنصر في لما مر من الضابط بحكم اي بذلك فالنوع من العدد الغير المتناهي

اذا انضم بعضها الى بعض فى العقل انضماما يحسب ذلك النوع من العدد
قوله كالعشرة فانها تنضم من ثنائية وثمانية او من تسعة وواحد الخ حاشية عبد الحكيم
مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بانضمام علما ما واذا انضم اليهما واحد آخر
يحكم العقل بالثلثية عليهما وهكذا والوحدة قد تعرض لنفسها وقد يعرض لها غيرها فتوصف وحدة واحدة
وعشرة واحدة فان كلا من الوجود فى هذا الوجود فى الخارج فى العقل وحدة تارة ولوحدة بالاعتبار لما
سبق من ان الوحدة فى الوجود ولا يبعد ان الوحدات بان يقطع بانقطاع الاعتبار
على ما عرفت فيما مثلنا من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها الشركة كزيد وحدة زيد
تشارك وحدة عمرو فى مطلق الوحدة فيتخصص كل منهما عن الاخر بالشخص
اى بما اضيف هو اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة
عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة تسمى اضافة مشهورة
لان الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها اضافة مشهورة بل غاية الامر
ان يعرض لها اضافة الى معروضها لان قولك تلك الاضافة عارضة لموضوعها
اعنى وحدة بالاعتبار يسمى موضوعها اضافة مشهورة وقد ذكرنا فى شرح هذا المحل ما
المانع يقضى هذا العجب وكذا المقابل يعنى ان الكثرة ايضا معروض لها تغاير وتميز
عن غيرها تارة يجعل منها اضافات الوحدة الى معروضها فى المقابلة باعتبارين وان
مقابلها مثالثية اى الوحدة معروض لها اضافات ثلاث تمتاز بالقياس المعروض
واحدة منها باعتبار انها وحدة تلو وثانيتها باعتبار حلولها فيه والاضافة فى الحالة
الثالثة بالقياس الى الكثرة وعلى انها مقابلة للكثرة اولان الاضافتين الاولى و
الثانية بالحقيقة اضافة وحدة لا تقاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه
الاضافات لا يختص بها الوحدة والكثرة بل كل صفة معروضها مقابل للحالة
وكذا المقابل اى الكثرة ايضا معروض لها هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
والكثرة مل كل صفة الثلث فانها كثرة لمعروضها ومقابلة للتعين ومقابلة للوحدة و
معروضها اى لمقابل الوحدة ما يسمى اعراضا للوحدة وايراد هما بينهما
معروضها من التقابل للتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل التضاد والايجاب وهو
الى القول والعقد المكرر وهو الاول ما خوذا باعتبار خصوصيتها وتقابل التضايف
فالاول ما لا يمكن ان يكونا متساويين فى تمام الهوية معروضا ثالثا ولا مختلفين
والمختلفان اما متفقان بالذات او غير متقابلين والمتقابلان ما لم يتفقا بالذات ولم يتبع

بسم الله الرحمن الرحيم

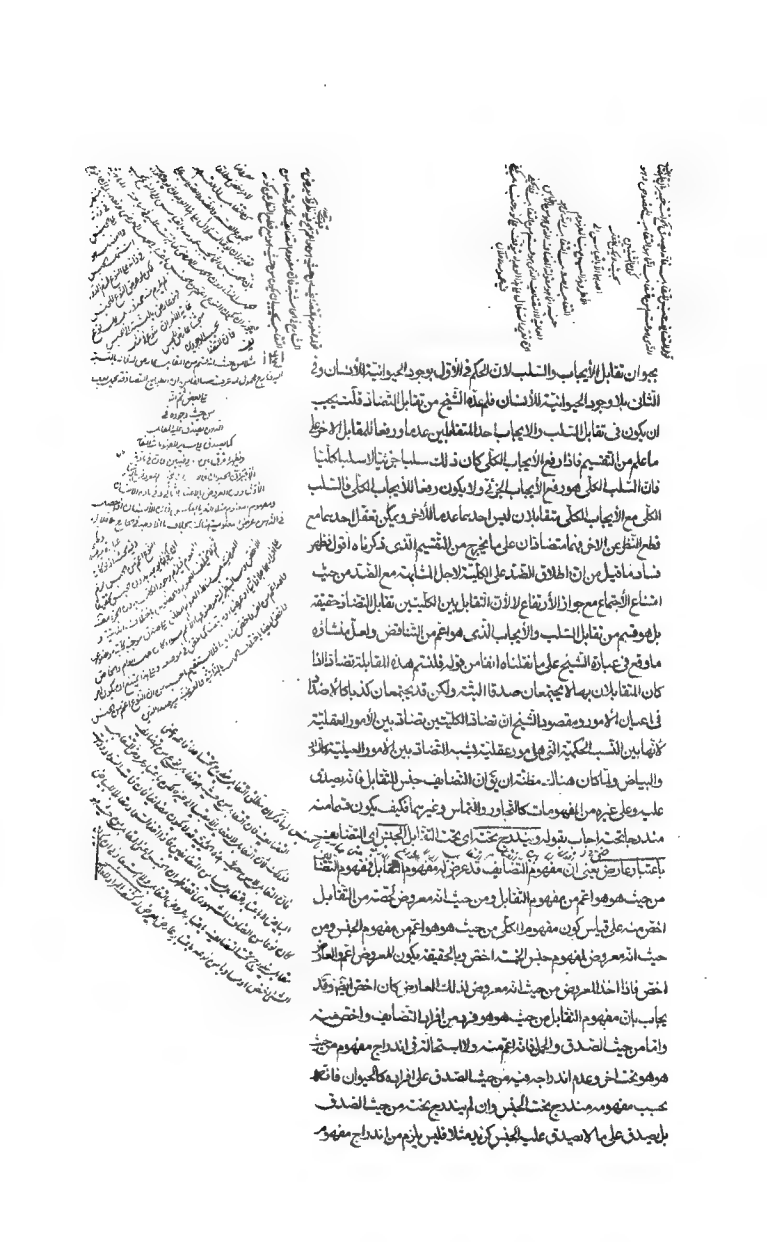
اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة تخرج بقيد التقابل المثلان
وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن
اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض
الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فستدرك لان الاجتماع لا
يكون الا في زمان واحد الا انه تدقيق ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في
ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا للتوهم التجوز في الاجتماع ثم
المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى القابل
لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن
من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله
لما اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او بحسب قبوله
له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالحركة
الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية
فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب
فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل
السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ما خوذا
باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان
والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية بدون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري
منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل
التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور
في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي منهما

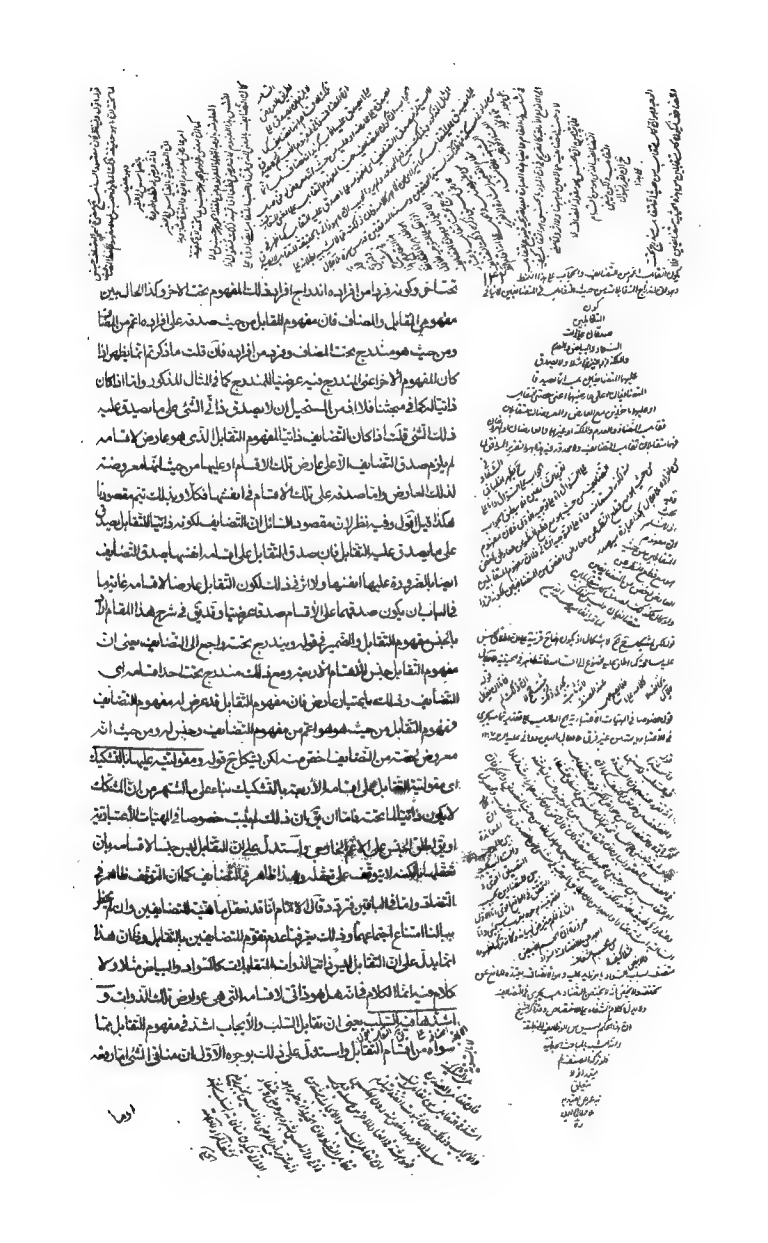
العدم والملكة ولا قائما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميتين كالعمى والاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل فيه ولا العدم المضاف لاجتماعه مع وجود العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر عما من شانه ان يبصر بالاعمى سلب ابتناء البصر وهو العمى بعينه ولا اعتبار بعرف التلب والتقابل بحالة دون اخرى سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والتلب قول في نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدمه الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة لعدم القيام بالقوس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل منهما مع ملكة تقابل التلب والايجاب لما اذا كان احد النقيضين تقابل العدم والملكة ولا انا العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كالعدم المحمول فيما من شانه ان يكون احولا مع ما لا يبصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدم منهما وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون فيما من شانه ان يكون احولا وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما انا نختار الاول قوله ان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه عن يصح ان تحقق البصر لا يتوقف على تحقق انتفائه ونقول سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فيلزم الاختلاف بينهما بمجرد حروف التلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثانيا فلان مفهوم قولنا الاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى سلب عدد البصر او بغيره انما يقطع النظر عما ذكره من التفصيل بحكم العقل التقابل بينهما وبما علمت بان انتفاء قد لا يكون اولا يكون فاخص من مطلق انتفاء والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طريقة العام وثالثا رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالتلب والايجاب ان اريد بيان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل التلب والايجاب فذلك مما لم نسلم فتصور والمحتوم حاصل لغرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل

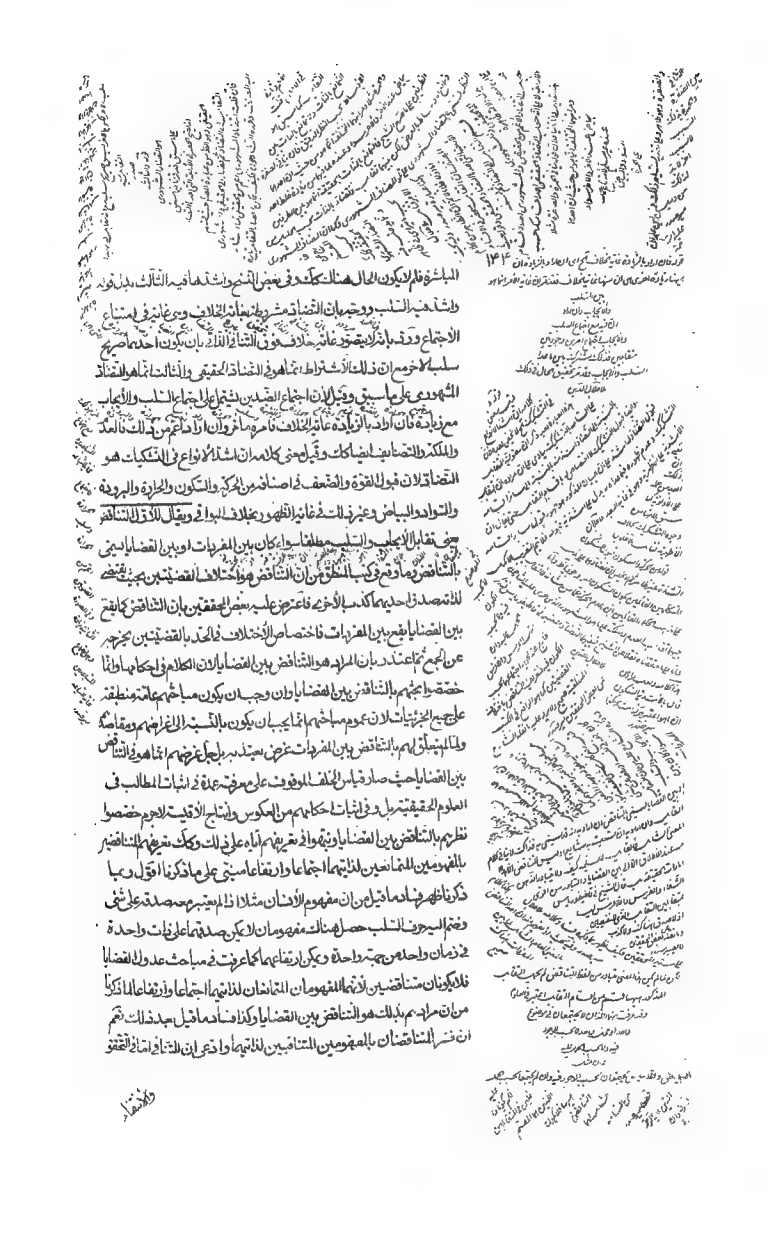
التقابل

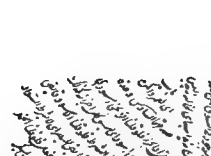
السلب والايجاب فذلك معلوم لكل ذي كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية الصدر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وقد بان انها بان عدم الادنى وهو الملزوم وعدم الاعلى وهو اللازم في المحل الواحد تقابل ايجاب وسلب وقد بان الكلام في وجود الملزوم في محل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء التحيز عنه لان الاول عدم والثاني ملكة اعني عدم التحيز بدخول المدة بين اذ كان احدهما امتناعيا والآخر كالعمى اللاعمى في الشاب والايجاب والسلب واذ لم يكن احدهما امتناعيا فالاول هو كعدم القبول مع عدم القيام بالغير في المتضادين وكالوجود والعدم في الممكن الخاص عن ذلك الذي هو الملزوم وعدم الادنى يتخلفان في المتضادين اللذين يتوارد عليهما المحل وهذا لا يصح قول المصنف وصف احد المتضادين وجودي فان كلا من بعض اعتبار وفي تعريف المقابلين الموضوع بدل المحل فلو اراد بالمحل المستغني عن المحل وذلك ممتنع بان الاضداد في المحل هو الموضوع لها واعتبار الجوهر في المحل مما لا دليل عليه وان اراد بالموضوع المحل القابل لذلك الشيء المتضاد بين المتصورين التوهميين للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذلك على ما ذكره سعيد هو امتناع الاجتماع بحسب المحل وان لم يكن بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يتبين تبايناً فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريفهما المتقابلين بخلاف معنوي البياض والسواد فانه يتبين عدم اجتماعهما باعتبار المحاول في محل فان قيل في تقابل ما يحمله في العناصر بالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب نقيضاً للكلي الموجب مقابلة بالتناقض وهو مقابل الموجبة وهو السالب المحمول ومقابلة اخويه فلنتكلم هذه المقابلة بتضاد الخاص كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقاً البتة ولكن قد يجتمعان كذب اي الأضداد في اعيان الامور التي كلاهما معدوم لا يتصور وجودها باعتبار وجود الموضوع لها على ما قلنا بحيث يرتفع القضيتين معاً وهما لا ثبوت المحمول لموضوعه وعدم الثبوت اذا اريد من المحمول هيهنا ما يتم حمله على الاعراض في محالها او الصور في مواقدها وما يقابل عنها انتفاء المحمل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان الطائفتين هذين المتضيين على

موضوع واحد في زمان واحد حتى وقال ايضا لكن التقابل تقابل الايجاب والسلب
ومعنى الايجاب وجوداتي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجوداتي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره بما قلناه ظهر لك دفاع ما قيل انما اعتبر مفهوم الفرس فان عتبر معه
صدقه على شئ فكون اللافرس سلبا للذاتي الصدق وحينئذ امكان يكون النسبة
بالصدق خبرتين منها في المعنى قضيتان بالفعل وتقييدية فلا تقابل بينهما لاختلاف
موضوع ذات النسبة اعني المحمول اولا ووقوعها سلبا وايجابا بالقوة التي قضيتين واذا
اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شئ فيكون مفهوم
اللافرس هو مفهوم كلي لا مقيدا بمفهوم الفرس والسلب في الحقيقة فيهما
انما يتصور ورود سلب او ايجاب الا عن نسبة لانا انما اعتبرت مفهوما ولا
واعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن الحاد ذات
ووقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان غاية ما فيهما غاية التباعد وضد الامكان والصدق
على ذات واحدة فيهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد قرر المعتبر في
التقابل بين هو المحمول والموضوع وليس مفهوم الفرس واللافرس حاصلا في محل فلا
تقابل بينهما قلت نقل الكلام الى مفهوم البياض واللابياض الماخوذين على الوجه
فيما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ذات الموضوع واللاوقوع فلا يتصور
ورود سلب الا على نسبة وعلى مبنى هذا المقام وهو راجع الى القول والعقد يعني
ان الايجاب والسلب امران عقليتان دائران على النسبة التي هي عقلية ايضا
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما معتدا به واذا عتبر عنهما بعبارة كان كل
من العبارتين قولا مشتملا على مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة فلا
يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب و
ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبهذا
عرفت ما في كثير من معنى الايجاب والسلب المذكورين هنا ويحتمل ان ذلك كله كالكلية
فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة
الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان





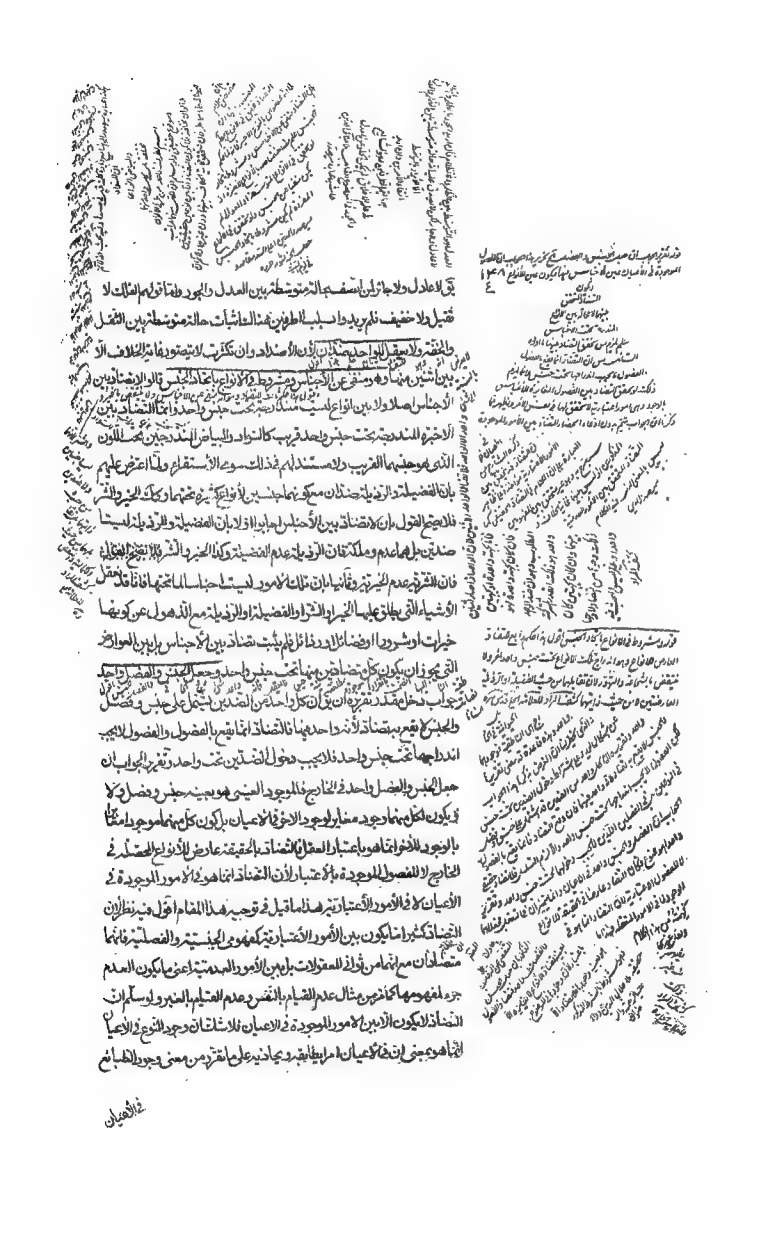




والتضاد كما في القضايا والمفهوم فانه اذا قيل معدوم الا الاخر كان في قوة شيء معدوم سواء كان الانسان والانسان الما خوذان على الوجه المذكور متناقضين ويهما الاعم قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان وصفا في نفسه او وصفا عن شيء لانه قد ذكر انهم يسوون بين تقابل السلب والايجاب مفهوما وان كان بين المفردين والقضايا بالتناقض وبين المتضادين بالاعم والاخص وتسمية معنى بلفظ الرفع غير ذلك اللفظ بمعنى اخر يأبى ذلك اللحن ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان تتبين في التناقض في المفردات لانه يتوقف على شرط فان كلا منهما مفهوم ودخل عليه حرف السلب يكون نقيضا للاخر بغير شرائط فذلك شرط يتوقف عليه بيان التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند الاختلاف بواحد من تلك الوحدات كما يجيء زيد قائم وعمرو ليس بقائم هو في بلد كاتب وليس بكاتب او زيد صاحك الساعة وليس بضاحك الساعة او زيد طويل في الشتاء وليس بطويل في الصيف مفترق الاجزاء والجسم مفترق الاجزاء ليس بمفترق الاجزاء والكوسج ليس بكوسج والزنجي ليس بابيض وكل واحد من الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وبعيد فان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا التي ليست زمانية القضايا المحصورة فيشترط فيها وفي بعض النوع بشرط تاسع اي يشترط فيها تاسع وهو الاختلاف في الكم اي في الصدق بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية على ما ذكر تفيد فيصدق مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما جميعا او كذب احد القضيتين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاتفاق في الجهة اذ مع اختلافها بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لا محالة لم يكن الاختلاف بالجهة يتحقق التناقض لصدق القضيتين وكذبهما في الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب وليس بعض الانسان بالامكان كاتب وكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولم يكن بالكيفية المذكورة لم يتحقق اتم التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة

مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة بينا قضايا بعد تحقق الشرائط القطع المذكورة
وذلك لان الاختلاف فيها بحسب الجهة بالجهتية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة تباينا قضايا ان لذلك والتي في ذلك ان نقيض القضية وضعها بعينها فانا
اعتبرنا في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق
فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون مع جهة تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس
ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس وعلم ان اختلاف الجهة لا يتحقق
في احد القضيتين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان
اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان ولت اذا كان نقيض القضية رفعها
بعينها فاحد نقيضي القضيتين ان ينافي عين ما اثبت فيها وذلك بان يكون السلب
على اظهاقصد الى سلب معناه فانه حاصل ذلك النقيض الى الاشتراط بالشرائط
المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض قولنا كل الاعراض
ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايرا الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفر ان التغاير بين
في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر
فيظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط
الوحدات الثمان تفصيل لهذا المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب
والايجاب لئلا يغفل عن جزء من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين
ويتبعد ظهر ان وحدة الوحدات الثمان الى الاثنين اعني وحدة الموضوع والمحمول والنسبة
او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما ضبطهم
وقد لهذا التفصيل الى الاجمال وتقويتي لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما
عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه
قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لاتفاقهما في السلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما
هو لرفع اللبس المحتمل عن الخطاء في اخذ القضيتين واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فهو من ذلك بمحصل لمفهومات القضايا

عنالتفاتها الاولازمها اللساوي ظنها حتى يكون عندهم قالتا قضيات قضايا محصلا
مضبوطة ويحصل استعمالها في المكسر والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله
وفي الموجهات شرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية لاشتراط الاتحاد واذا كانت
محصورة اشتراط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان
هذه الشرائط يكون اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يتعرض لها بحيث لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبارها مع الاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا المذكورة
تتحقق فيها سبع قطع النظر عن جهتها وشرطها الذي لا يختلي الا باعتبار الجهة فاشتراط
الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظر في ذلك اعتبارهم شرط اتحاد
الانتاج بحسب الكيف والكمية على ما تقدم لاعتبارهم شرط اتحاد بحسب الجهة في الشكل
والاتفاق في العدول والتحصيل في الضايا حيث لا يفيد الا بهما وزعم بعضهم
ان العدول لا يقتضي ان يكون محمولها عدميا مكملا سواء عبر عنه بلفظ محصل لنفي هذا
يتبع في القضية العدولة ان يكون موضوعها مستعملا للملكة ما اعتبر بحسب شخصه
او نوعه او جنسه فربما كان او يعبارة والحق ان العدول انما كان محمولها مفهوما عدميا
اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه وبهذا يتقابل الوجود تقابل التصادق لا الكذب اذ الموجبة العدولة تقابل السالبة
المحصلة تصادقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد بحسب جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند
وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما
بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لاكاتب مثال السالبتين
زيد ليس بكاتب زيد ليس باكاتب وقد تستلزم الموضوع احد الصدقين بعينه كالموجبة
المستلزمة للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون اولا يستلزم شيئا
منهما عند الخلو عن مطلقا بان لا يتصف بالصدقين ولا باحد آخر يتوقف عليهما كالشفاف الخالي
عن السواد والبياض وعن كل ما يتوقف عليهما من الالوان عند الخلو عن الضدين بل
عند الاتصاف بالتوسط سواء عبر عن ذلك التوسط باسم موجود كما ذا للتوسط
بين الحلو والحامض وكالماء والتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما



في الأعيان وكل من الجنس والفصل إنما يفيد هذا المعنى موجود في الأعيان والكلام ان
مباحث الكلام إنما هي لتحقيق الماهيات الحقيقية كما يشهد به المشاهدة ولم يتعرض فيها لما لم تتقابل
الأصناف ولم يتبين احوالها الآن بحث الأصناف نبحي ومفتقر الى مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما
وحدها او مع غيرها والوجود لا يصدق على غيرها من العلل الذي لا يصدر وجود عن شيء
منها فانما غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي
فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
ثم المحتاج اليه اما ان يكون للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون بالفعل
كالهيئة المتميزة هي الصورة التي تصور الشيء قد تحصل في الخشب معان الشيء
ليس حاصلا بالفعل لانا نعقل الصورة الشيئية الحاصلة اذا حصلت الخشبية حاصل
حصل الشيء بالفعل قطعا وليست هذه الصلة في الخشب عين تلك الصورة بل هي امر خارج عن
نوعها هكذا قيل وأقول هذا لا يتم ههنا فانه من نوع صورة الشيء وجب
ان تحقق في نوع من نوع الشيء ولما لم يتحقق في الشيء بالفعل علمنا ان صورة الشيء
لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال ان صورة الشيء محتاج في الخشب الى
وامتاز ان يكون التي بها القوة كالخشب المتهيء لهذه المائدة وامير الماء الصالحة لورود من
الصورة ما يختص الأجسام بالمائدة والصورة الجوهرية تتبين بما يتبعها وغيرها من الأمور
والاعراض التي يوجبها امر الفعل والقوة وهما تان العلتان اللتان لهيئة تتميز الماهيات ولا ظنان في قولهم
كما انها علتان للامور الذي توقف عليها انتفاء الشيء بانتفاء احداهما علتان للوجود
المشاركتين ان ما عدا الهيئة الوجود والا فاذا عدم لم يكون حاصلا بالفاعل من القوة الفعال
للمتهيء وهو الفاعل والقوة المتهيئة الاصلية القوى الجوارح على التوالي وهو الآلة الثانية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والقابل تشتركان في امر عام للوجود يتوقف عليها دون
الهيئة وهو العلة والصورة لا تتوقف بل ان الآلة التركيب والغاية لا يكون الا لفاعل الاختيار
فان الموجب لا يكون الفعل غايته ولو جاز ان يكون الفعل حكمة وفائدة وقد نفي فائدة
فعل الموجب غاية تشبيه بها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية الفعل وغير مقصود
للفاعل والغاية اما ان تكون علة لسبب وجودها الذهني وانما يسبب وجودها الاكتساب
فهي معلولة لما دل لها التي تتوقف عليها وتوقفها عنه في الوجود فلما العلة الغائية علاقتا

العلتين

العلة والعلولية تباين الشيئين المتشاركين في وجود واحد لكن يجب وجودهما الذهني والخارجي و يتبين جميع ما يحتاج اليه الفتى بمعونة ان لا ينفي هنا ان امر المخ يحتاج اليه لا يجوز ان تكون مركبة من عدة امور والمنتج علة تامة وانما قررنا الجميع فاقترانها الجميع ان العلة التامة قد تكون من العلة علة تامة وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا شرط امر في تاثيره ولا تصور ما معنى لاتي لا يتبين اعتبار امكان المعلول مع العلة التامة التركيب لان من لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يتصف بامكان لم يطلب له علة فالامكان ما خوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا يمكن ان تم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يجب ان يمكن مع الفاعل اجزاؤه كما قيل وانا نقول فنبين نظر لان بكلامين الجزء الضروري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لا يلزم محذور وانما يكون كذلك ان لو كان الامكان من شرائط التاثير فالايجاب مؤثر بلا شرائط مع انه ناقص وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فالحال في لفظة العلة عليها غير صحيح الا ان في ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه حتى اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الفتى ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للفتى معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري والجواب ان هذا يتم لو لم يقف تاثيره عليه ودليس وقف تاثيره عليه بديهة العقل وان تجوز ان يكون المعدوم مؤثرا في الوجود لكن يتجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا يتم به اثبات المطلوب لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم المانع للتحول فانه كاشف عن وجود فعل لها فراغ يكون التحول فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مساقة يكون تحول السقف فيها الان الشرط الوجودي مع ربما لا يعلم الا بلازمه عدمي فيعتبر عنه بذلك فيقول الامر هاهنا ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بارد خلاف الواقع لان مدخلية الفتى في وجود خواصها ان يكون بحيث وجود

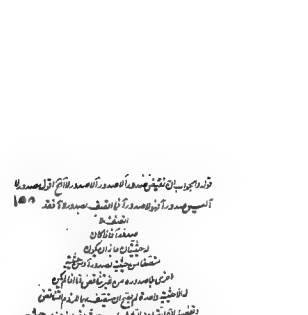
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما المحيب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما المحيب وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لابد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد ولا ينعدم وأعنى على حصر العلل في الأربع بالشرط مثل الموضع كالثوب للقصار والا لاندفع القديم للمتهد والمعلم كالمعين للمتأدب والوقت كالصيف الذي يصنع الأديم والداعي الذي ليس بعلة كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاجزاء وبالجملة مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها لا تكون منحاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء والاعم الاجل الشيء واجيب بانها داخلة من جهة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل لمعنى ما وقد يجعل من جملة العلل الفاعلية كما ذهب اليه المتأخرون والفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير لا يكون كذلك الا باجتماع الشروط وارتفاع الموانع منهم من جعل الأدوات من جملة الفاعل وما عداها من جملة المادة وردّ بانا لسنا نعني بالمدد بالفاعل والمستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول وما منه ولا الاجل ولا ينعدم بعدم الصحة في الأنعام الا وجود شيء يصدق عليه المنعم ولا يصدق عليه شيء من الأنعام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج ازلا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمنعم وهو علة الشيء بلا واسطة لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من جملة الفاعل لأنهم قالوا ان الغاية موثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر منه وهو الغاية ومنهم من جعل المنعم وجعل هذه المذكورات شروطا لكن نقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان يكون داخلا في حقيقته او خارجا عنه والثاني اما ان يكون مما منه الوجود او الاجل او لا هذا ولا ذاك وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود لا الخارج وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية وقد يذكر الموافي باقسامها او باسم ما اخر كما في علة الهيئة جزء وركن وفي المادة مادة وطينة وفي الغائية غاية وغرض

فيجاب المعلول منه فلا يلزم اعدامه بانعدام علتيه لاستقلاله والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا على المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعة الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانه ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو معنى قولنا ان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا به ايجادا للاولى وانما تستند الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمفروض خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكون بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا يتأتى لفاعل واحد من العلل الفاعلية ان يؤثر دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ يجاز ان يتوقف تاثيره على احد امرين لا بعينه فلا يتأتى ان يتوقف تاثيره على احد امرين لا بعينه لكن خصوص نوع منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احد امرين لا بعينه بخصوصه فذلك نوع من التاثير الشرط بخصوصية الاخر فانه اخر ونحن ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية العدم الاخر تأثيرا اخر انتهى كلامه اقول مبنى نظرها الاول فانه اذا تأخر ان المانع لم ينعدم بانعدام العلة الاولى لان انعدام العلة الاولى وحده علة تامة لعدم الشيء ولم يوجد المانع بعد بانتساب فرق ان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا فقد ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل بالعلل في الزمان السابق تختار ان العلة الثانية لا تفيده ولا تستقل لها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره تختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية فقوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا انما كان وجود المانع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يؤدي على هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المانع في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المانع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة

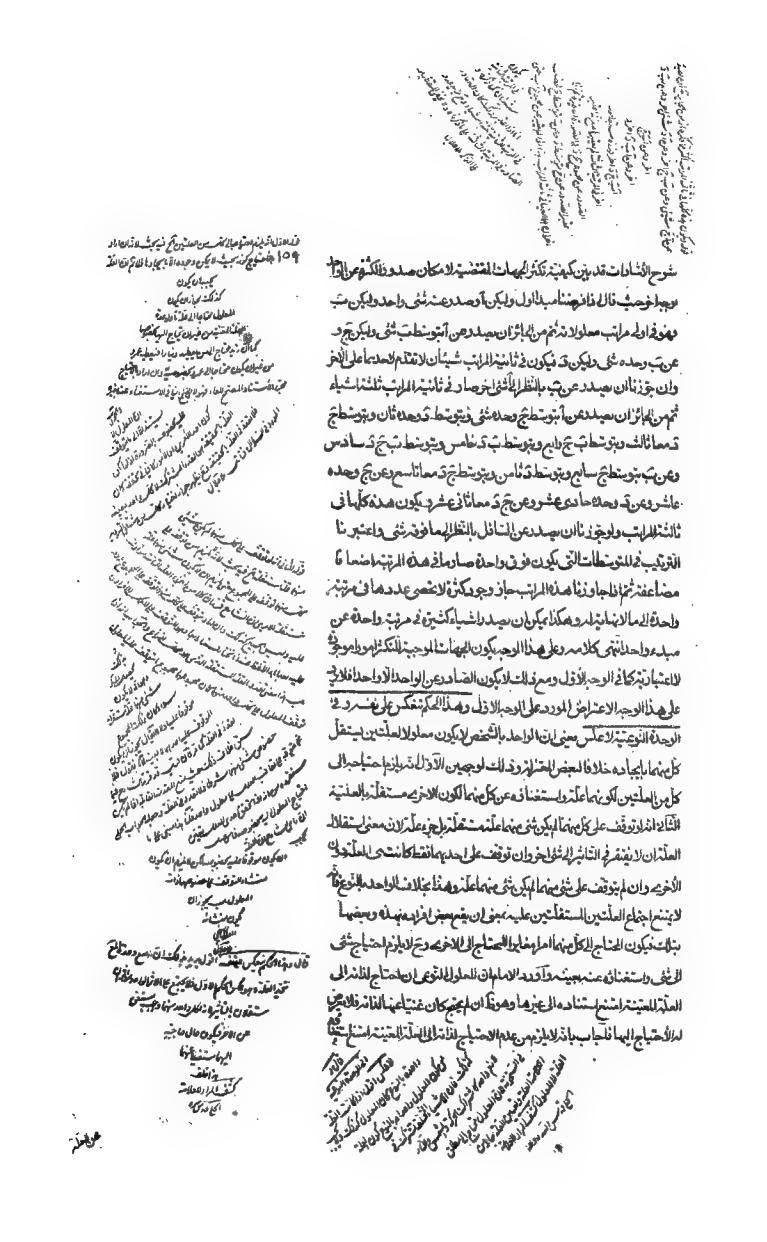
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير شرط ان يكون في الزمان الثاني او
الاول لكونها وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لا يتخلل بين زمانى
وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول واحدا وانما قلنا ذلك لانا لا نسلم
العلة واذا انا لا نسلم فلا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيدا حديهما اصل الوجود
وفي ان انعدام ما توجد علة اخرى تفيد بقاءها الوجود الحاصل بالعلة الاولى قولان والمختار ان
لا يكون العلة الاخرى مستقلة بل انها تكون انما مستقلة اذا لم يكن ان يثبت جواز بقاء
المعلول بعد انعدام علته بما مر بحكمان وانما قلنا ذلك لان هذا الدليل حتى على تسليم
اعادة المعدوم وقد تقدم ان ذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قولنا ان انعدام المعلول ابتداء
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت انه قد انتفى
سقط عنه هذا الاعتراض وانما رابعا فلان قول القائل توقف تأثير على احدهما لا يعينه
لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثير على احدهما بخصوصه
دون الاخر له ويكون التأثير للشروط بخصوصيته لا لواحد منها فلا يلزم تعدد على تسليم انه
ان يكون لواحد مختص علتان مستقلتان مما مر وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون
لواحد مختص علتان مستقلتان على سبيل البدل متعذر الاجتماع بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت على احداهما وجد ذلك المعلول لكن خصوص شئ منهما علة فلا نقول وجود المعلول
امتنع ان يتوقف على احداهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة
وامتنع ان يتوقف على احداهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودهما فلا يكون
الاخر علة فقد ظهر والحمد لله ما منع المقدمة الثانية اذا لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد
في الشرط وما يقال من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت
ان سبب الجهل بما هو علة حقيقة وكل ما توهم لا شك ان الاب لم يدخل في وجود
الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط لم يمتنع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة
فاعلية او شرط لسخونة الماء المنخر بها مع بقاء التسخين بعدها فقبل لها انه عين ما
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بما ارادة مخصوصة وركوة معينة
علتها فاعلية او شرط يتم بها العلة الثانية لتركه الذي وركوة الماء معدة لحصوله في الزمن
ثم حصوله فيه زمانا مما مر وبهذا ندفع هنا ان عدم الاستعداد قبول الصورة انما يقبح ان لم تكن له علة
اخرى عدم الاب فلذلك حاز بقاؤه بعده وكذلك النار لحاجة الماء بعدها ان تعيد قابلية قبول

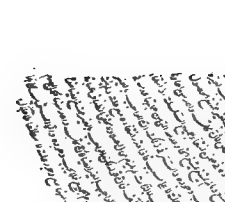
التجزئة

التحرير فيغير التحرير عليه امر المسبب ومع حدته يجد المعلول الفاعل الذي كان واحدا في ذاته وامره لم يكن لصفته ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا للاكثر المتكلمين وقد بينوا ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المسبب هل الاول موجب ومختار والحق ان الفاعل المختار اذا قصد ذاته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان حاله كما مضى بعد حدته اذ في تكثر باعتبار تعدد ذاته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان قيد ان لا يكون فيه تعدد وجه كان واخلا منه وقد تاز عا في انه هل يحتج لحكمه بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للامرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فان كان كل واحد منهما غير الواحد الحقيقي كان لا مر واحد حقيقة ثنان مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التنافي الخارج لان للمصدرية الخارجية لا يكون ما يتحد مع الغير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدر التالث المصدرية ونقل الكلام الى المصدرية المصدرية تحكم باتي وتاجيب تارة بالنقض وتقريره انا لو تم هذا الدليل لزم منه ان لا نقول لموصدر عن الواحد الحقيقي شئ فمصدرية لذلك الشئ امر عارض لكونه نسبة بينه وبين عنه فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول لما قبله او نقل الكلام الى ذلك الامر المتاخر حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشئ الصادر عن الواحد والثاني مصدرية لذلك الشئ لا شئ واحد وهو منافي لما اذعيته من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية لما عرضت لا تحتاج عن المصدر قيل لا بيان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبار ما يصدر منها معلولها للعين لا يكون لها ذلك الخصوصية مع غيره اذ لو لا لم يكن اختصاصها بهذا المعلول اولى من اختصاصها لمعلوله فلا يتصور صدور عنها فاذا فرضنا امتلاء الماء بسبب من البرودة فلا بد ان يكون لمعه البرودة خصوصية لا يكون لمعه غيرها وهي بحيث ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي الصدور فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزيا فيجتزون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المتم تارة بالشروط ذلك لفيض العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية



مستلزم التعدد طلوا فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا نعلم بالبداهة ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة فحضانة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول عند تعدد العلة وعكسه بكس النقيض الموافق كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لان التعدد فانا نعلم بالبداهة ان النار والماء يوجد معها كل من الماء والنار ولا توجد معا كل من النار والماء فلما تخلف كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو ابينا ذلك وقلنا متحدة بالذات لم يكن الاستدلال بما على تعدد المؤثر على هذا هو المتنازع فيه فالمثال لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين كالرب مثلا كان مصدر الا والا ليس لان ب ليس آ فلم يرتفع الامتناع بالنقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ لان صدور ب وهذا لا وجه يكتب بين سببا لا يجاب فلما طلب منه البرهان على هذا الحكم قال الامام الحبر بحر بن عمرو في المطول بجمعه عن الخط ثم يعلم في مثل هذا الطلب الاعلى بحر بفتح في خلط بتحيلات منه الصبيان ثم بمعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات برهانا شاذة الرجاب استدلال المتكلمين وهو انا نرى الواحد يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعن واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فيها ان يكون احدهما علة والآخر معلولا للبرهان وغير وسط وهذا يعارضه ويقرر الجواب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في العلول الاول مع تعدد نكرة سبب البهامات والاعتبارات فان الوجود واحد وهو بالغير وامكانات الذات تصدر عنه بسبب كل جهة من جهات الامكان والمعتبر الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا صلح علة للاعيان الخارجية ولئن كان جواب هذا ظاهرا لانه ليست علة مستقلة بل شروطها وهيئات تخلف بها حوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة فان يكون الواحد مصدر المتعدد لما ذكر الكثرة فالجواب تم بحيث لا يصلح ان يجعل مبدء لامكانات باعتبار ما للمبدء كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل جزء معلولا له واسطة في ذلك ويمكن بان الشاهد والاول عنه ليس الا واحدا وجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فاوكان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان شرطيتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تتعقلها لا يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور آخر ان سلب شئ عن شئ لا يتوقف على ثبوت شئ من الطرفين وطما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمتأخر في



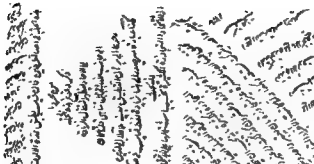


اقول من يجوز مصاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا يلتفت الى ما هو واجب بالذات فلا يتوجه ان قلت لا بد من وجود علة واجبة لذاتها تصادفه والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها احاد متناهية هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل فركبها بانى تنا هيه متغيرة اذ لو لم تتناه لما حل فالمحال لا تناهى غير الفاعلية لجملتى هذا لك جملتان احديهما مرصوص معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذى بعدها والعلة التى قبلها بعد د متناه فنطبق بين الجملة التى قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التى لم تفصل منها تلك الاحاد فاذا طبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثانى على الجزء الثانى وهلم جرا فان وضع ان لكل جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو ظاهر و ان لم يقم لا يتسنى ذلك الا بان يوجد جزء من الناقصة لا يكون بازاء جزء من الناقصة لزم تناهى الناقصة بالضرورة والتالية لا يزيد عليها الا بعدد او متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهى بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التالية جزء من الناقصة ولا يلزم من تساوى بعض ذلك كما يكون التساوى فقد يكون لعدم التناهى والجواب انا نلزم من المجموع اى من لا تناهى العلل المعلولات ومن فضل عدد متناه منها حتى يحصل جملتا الخبر ونتم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا والا يلزم من ذلك استحالة شئ من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدد مخ وكل واحد من هذين يمكن فى نفسه واعترض ايضا فالذيل نقوض الدائرة والحوادث التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الجميع جارية فيها والجواب عن الاول بانه ورد فى الخبر ان كل جملتين امتا متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع عن تمر الثانية بازاء كان المجموع محالا لا بد ان يكون شئ من اجزائه اما جميعها فمحال ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهى ليس محالا وغير النقص والاعداد بانها من الاعتبارات الاضافية ولا يبطل الوجود من المعدودات الا ما سوى متناهية وفى الفيض الالهى بالباقين ما عنى الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتى توجد معا لكن لا يترتب بينها كالنفوس الناطقة بان الملكيين مجموعون على استحالة لا تناهيها وما اجراه برهان التطبيق فيها وسيرجع الكلام فى ذلك فى مبحث حدوث العالم ط الحكما المشترطون فى استحالة التناهى الاجتماع فى الوجود والترتب بينها نمنع توقفهما

عليها بجهة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المتطبقة عليه بالذات لا يتوقف بحسب وجوده
العلة والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين
لا بد ان يكون قبلهما علة ذات انطبقت افراد المعلولات بأسرها فيجب ان ينتهي سلسلة
عنهم خلقي كان هناك علة لا يأبى الانطباق بحيث متعددة على جميع المنطبقات ثم ينطبق عليها
شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون
علة متعددة عليه بل واحدة في مرتبة وقد فرضت كذلك هذا خلف ويلزم على هذا سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلول للتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا وكل مع
علة منطبقين لا بد ان يكون بعدها معلول ويلزم على فرض ما تقدم زيادة سلسلة
المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان الاول في المجموع
ان كان معضل جزء له كان الشيء مؤخرا في نفسه وعلة والا فالمجموع لعلة تامة وكل جزء
ليس علة تامة لتلك العلة لا يجب بعد وكيف يجب الجملة التي هو محتاج اليها بشيء من تلك
الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات السلسلة اذا اخذ بحيث لا يخرج
شيء منها ولا يخرج عنها شيء منها فاما ان تلك الموجود ممكن اما الوجود فلا يصح اجزاء في
الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلا فقدان
الجزء الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا موجده بالاستقلال اذ ما هو موجد
الاحاد الجزء والمجزء منه وهو واضح فاذا لم يستغن الممكن ذلك الجميع عن علة فقد
بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه
اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم
يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزء لان كل
جزء يحتاج الى ما لا يتناهي من تلك السلسلة فلا يستقل بل ويلزم اخراج جزء منه
وقد ظهر انه ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء
منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا
الى علة موجدة له داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد بشخصه وهو
خلاف الفرض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الخارج منها
الغير المتناهية علقت وانتهى اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة والا توارد
علتان كان طرفا تلك السلسلة فتكون متناهية مع فرض انها غير متناهية وبهذا ظهر

من التقرير انه نعم ما قيل ان ايد بالعلة التي لها بنفسها الجميع السلسلة العلة التامة فلا تحتاج كونها غير السلسلة فان العلة التامة عين جميع ما يحتاج اليه الشيء الذي تعد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب فان قيل فلم لا يجوز ان يكون واجبا لا كون وجود ها من ذاتها وكفى بهذا للاستغناء قلنا تم وانما يلزم لو لم يحتج الجزء الذي ليس بنفس ذاتها وان لم يكن العلة الفاعلية فلا تم استغناء الكل بها بل جزء السلسلة وان لم يحتج لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو محال لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعلا كما تحقق من التبريز لما قدمنا ان المراد بالعلة الفاعل المستقل الايجاد وانما التبريز ففاعلة المستقل ليس هو التجار وحده بل مع فاعلية الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بايد وفيها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها ايجاد ها يجدها الا بناقي استقلالها بل نما نيا في احتياجها الى ما هو علة لها ايجاد ها فانا نمنع ان كل جزء من اجزاء المركب مستقل بالعلة التامة بل نقول ان العلة المستقلة لكل جزء من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه لجواز ان يراد بانها انه بنفسه علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء وهو بنفسه علة لذلك وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه شيأ فشيأ كالخشبات للسرير ومنه الاجتماعية فقد حدث الجزء الاول قبل ان يوجد العلة المستقلة التي منتهاها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وهو قد منع بطلانه وانما ان يراد بانها علة لكل جزء من المركب فانما ينفي ان يحتاج منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها والجزء منها من غير فانه اذا لم يحدث عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علة المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه جزء منها بقارن بحسب الزمان ولا يلزم التقدم والتخلف وهذا ايضا فاسد من جهة ان المعلول عرفا ما يجوز ان يكون العلة المستقلة السلسلة جزء منها فمن جزئها ما يجوز ان يكون علة بعض المجموع من غير ان يلزم علتية الكل لبعض وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلتية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلتية المعتد منه عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتاخر ولذا صح ان يقال عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير تارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان بقع جزء من السلسلة يكون علة للمجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله

الاول



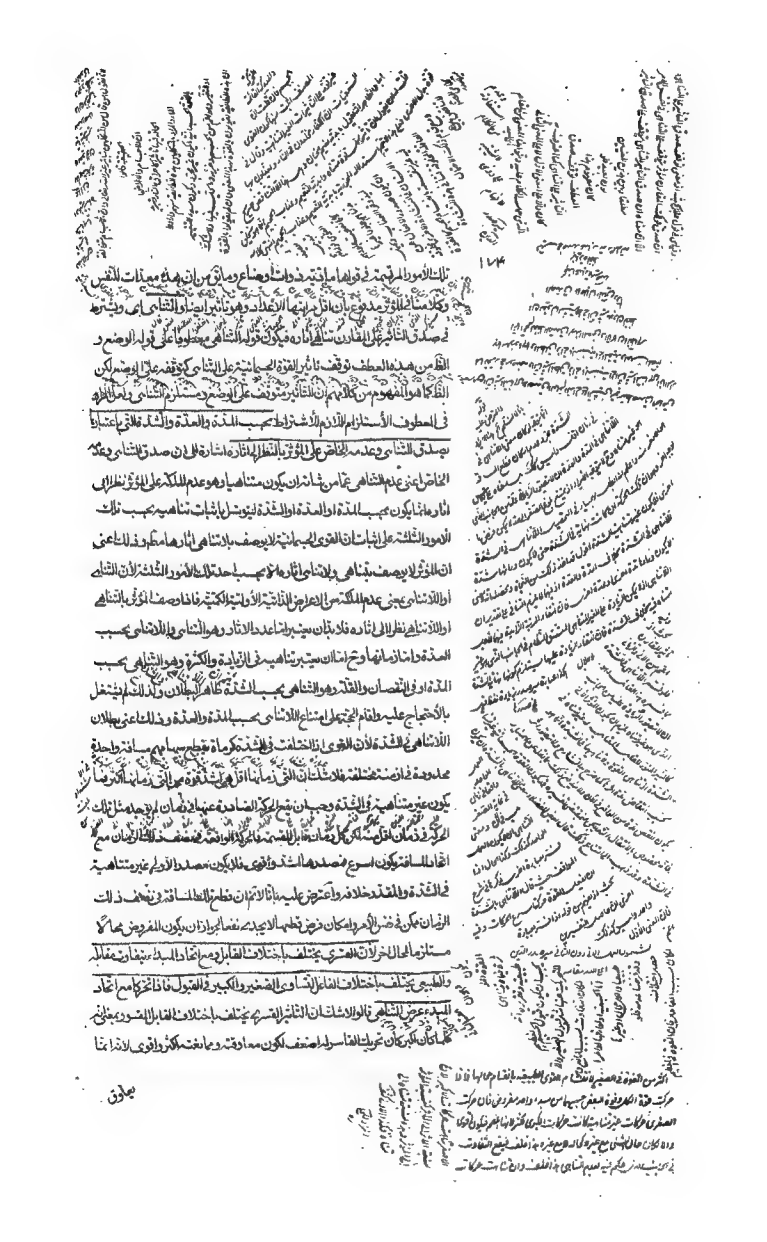
كانت من العلل والمعلولات بنحو تحاله تشتمل على الوف عدة الالوف الموجودة فيها اما
ان تكون مادية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان
يكون الف حزمة مثلا عدة الالوف لان معناها ان يوجد كل الف من الاحاد واحدا حزمة
عدة مائتا الف مائة والمفروض ان كل واحد من الاحاد حزمة تشتمل على عشرين
الف حبة فيلزم ان يكون عدة الالوف الموجودة بعد الزائد عليها والواردة لعدم الجهل الباقي قدر عدة
الالوف اما ان يكون من اسباب المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف
وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فنفرض مقطعا فيصل جانب متناه قبل
الزيد بالتزوم المتناهي على التقدير الاول فان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة
بين الحاصرين حاملة السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجهل الثاني اعني الزائد على
عدة الالوف على ما هو المفروض وان فاقت عدة الالوف متناهية السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية
الاعداد والاحاد متناه بالضرورة وانما الزائد على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد
الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية بضرورة انحصارها
بين طرفي السلسلة ومبدء عدة الالوف وبتضاعف عدة الالوف تضاعف الزائد
فتعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها
عدة واحادا على ما مر وقد عنبر المفصلة القائلة بان هذا مما ولذلك اكثروا واقل
فان التكاثر والتفاوت من خواص المتناهي فيكون فصلا يجوي الصورة فان كل
جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتان
وتيكان في التساويتان اعني العلية والمعلولية والمراد بهما هيهنا العلية والمعلولية مع
بل الفاعلية والمفعولية على ما سبق فصل فالتقدير اعني الوجود والعدم على نوعين
اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي و
بالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي
وهذا معنى كائنا ما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت
المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت
العلية في معروض عدمي وهذا معنى كائنا ما في العدم وذلك لانه لا يكون تأثير العدم
في الوجود ولا في العدم وهذا معنى كائنا ما ذلك لانه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول امرا
عدميا والا فان كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت

ان ثبت

انّ تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما انعقاد تمام لاثر بل يلزم منه انّ اذا كانت العلّة
الفاعليّة وجوديّة كان المعلول ايضا وجوديّا واذا كان المعلول عدميّا كانت العلّة
ايضا عدميّة لكنه لم يثبت وما ذكر في اثباته من انه ان صحّ ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم العلّة الفاعليّة علّة فاعليّة لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علّة فاعليّة
للعدمي والّا لكان عدم الوجودي علّة فاعليّة لعدم العدمي الذي هو وجودي
هذا قول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علّة فاعليّة للعدمي
هو الواجب والّا يلزم ان لا يكون علّة لانّ الوجودي ﷺ وكذا قبل الوجودي
فليس معلول الوجودي وجوديّا كان عدميّا ولكن ذلك العدمي لا بدّ لها من علّة
موجودة اذ الوجود لا يصدر الّا عن موجود عند تلك العلّة علّة لذلك العدمي لانّ عدم
العلّة علّة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علّة له اي لذلك العدمي فيكون عدم العلّة
علّة واحدة مردود بانه يجوز ان لا يكون لتلك علّة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكلّ ممكن علّة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ابدا ولو سلّم يجوز ان يكون
علّته واجبا لوجوده لا اثر فيلزم ان يكون معلولا لنفسه موجودا في الوجود علّته لجواز ان
يكون وجوده متوقّفا على شرط لم يتحقّق بعد والقبول والفعل متّحدان مع اتحاد
الفاعل والقابل لانهما قائمان بالجسم الذي هو المحلّ القابل المتهيّئ الذي لا بعد فيه بل صار كالواجب
لا يكون مصدوقا لامر وقابلا له ويدلّ على ذلك استناع اتصاف الواجب تعالى بصفات
حقيقيّة زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلّوا على ذلك بان القبول والفعل
متّحدان عند اتحاد القابل والفاعل بنسبة الفعل الى بنسبة القبول بان يكون نسبة
الفعل والقبول من المتضايفين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لانهما لا ينفكّان
الوجوب اللازم الفعل والامكان اللازم القبول فان الفاعل الذي يجب عند وجوده وجود
المفعول والقابل لا يجب عند وجوده وجود القبول بل يكون جوده قبل وجوده عليه
اذ الواجب ان الفاعل اذا جمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار الفعل وجوبيّا
بالفاعليّة وجب وجود المفعول عنه فكذا نقول ان القابل اذا جمع معه مانيّة قد
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود القبول منه فلا فرق بينهما وان اراد القابل
وحده لا يجب معه وجود القبول والا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه
وجود الفعول والا عدمه فلا فرق بينهما والجواب عن ذلك بان الفاعل يكون مستقلا
في بعض الامور موجبا للمعلول من غير فاعل دون القابل اذ لا تاثير له ولا مستقلا

التقديم والتاخير بسبب نفس الامر متنوع والتكافؤ حاصل بان يكون علة للاخر من الوجه الذي به يمتاز عن الاخر ويتخصص والا يلزم ان يكون كل واحد منهما علة للاخر وهو يستلزم الدور وعلى هذا فليس الاول والثاني انهما سببتية على ان اضافة احدهما الى الاخر بحسب الجهة وهو متنوع وبقاء احدهما مع صاحبه دليل الخلو تقرير ان كل واحد من المتضايفين يتوقف تعقله على تعقل الاخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وتقرير نظر كون كلية هذا الحكم موقوفا على الاستواء في البتة على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والمعلم ثانيا يقرر التصور في المتضايفين بالفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة ثم الفعل فيقسم مبادئ الفعل الى مبادئ الادراة المستتبعة الغرض المحوجة وهي مبدء تهيئة اسبابها عن الافعال هو التصور الغير الشيئ الحاصل في الذهن قد يتصور اما طابقا او غير مطابق وايا ما يتبع ان يكون التصور حينئذ الان التصور الكلي يكون نسبته الى الجميع على السواء فلا يقع بموجبة خاصة والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على البواقي بلا مرجح وايضا يتوقف على ذلك التصور وينجذب الى الشوق بحيث يطلب وايضا ينجذب عن ذلك الملائمة في الشيء الذي واذا كان الناضج فاكان مطابقا او غير مطابق ويتبعه شوقه والى شوق يحدث غلبة وايضا ينجذب عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويتبعه غضب او يليه الاجماع المستعمل الارادة وهو يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتناول مالا يشتهيه كما في الدواء الكريه ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقدم بلا سابقة شوق فالقول بان مبادئ الافعال الاختيارية ارادية مبناه على الاغلب فتغير يدل التناول ما لم يشتهيه كما اذا منع عما من مرغوبا او حث بترغيب عند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليها ولا يليه الاشتهاء من القوة الشوقية المحركة للاعضاء هذا وقبل الكلام للمصنف في صدور الفعل الارادي التصور الجزمي فيه المذهبان الاول تصور من موجب التاثير يمتنع من وقوع المتاثر عنه بتوقف على وجوده الا ان اجد وجود المتاثر المتصور مثالا لا يتصور الا واجبا وايضا في هذا الحال في هذا الوقت على هذا التقدير يفيد هذا التقدير وان كانت القوة لا يكون الا كذلك وايضا تصور هذا التاثر من موجب شخصي مثلا من قول الاشاعرة لا يصح الا بتصور وجوده فاذا توقف وجوده على تاثير هذا التصور كان دورا وايجاب اعتبار ان ادراك الجزم قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على حصول الفعل الذي يتوقف

على ارادة اخرى كما يكون حصول الجزء في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية المكان تنبع ارادة
جديدة الى سبب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تقع بتخيلات وارادات جزئية شائعة في
جواب سؤال رابع وهو ان الحركة على سبيل الاتصال يكفي فيها ارادة واحدة متعلقة بقطع جميع تلك الشيئ
من حيث هو الحركة على سبيل الاتصال فانها مشتملة على حدود وقطعها المتخيل من غير ان يتصور في
خصوصها او يتخيل ان ارادته بالحركة الى المبدأ هي الحركة عينها بل المبدأ الارادة الكلية المتعلقة بقطع
المسافة بأسرها كما في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان هذه
الحركة عن الارادة الكلية توقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان الشخص على سبيل
تخيلها اولا ويثبت منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميع تلك المسافة واضع بينه و
بين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلا يقطع بعد وصوله الى حد معين
من هذه الحدود هذا تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته وهو بتخيله ذلك الحد الذي وصل اليه
ويقطع فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل ويثبت منه ارادة جزئية بترتب
عليها الحركة على ذلك الجزء وهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات وكما ان
استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كثيرة كذلك استمرار التخيلات و
الارادات هكذا متجددة مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها واما التعرض بان التخيلات
والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا يلبث لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان مدفوعا فهو مع وان كان السابق علة للاحق كان
ايضا محالا لان السابق بعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود جاب
بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول
تخيلات وارادات اخر حتى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها بمعنى
ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في اعدام محال حصول اللاحق لان العلة المعدة
يجب ان لا يجامع المعلول على ما حقق بل يعرض بان الانسان يجاهد بنفسه في كثير
من حركاته الاختيارية بسبب ما لا تكاد تنضبط مثلا اذا قصد بها شيئا ويتوجه الى ذلك الشيء
مع ذهوله عن الحد وما ورائه في اثناء تلك الحركة انه انقطعت عنها او لا شتغال نفسه بشاغل
من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة انما ان يكون تخيل كل واحد من



موجودة للقوة بخلاف الجواب لجواز ان يوجد وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة و
النقصان وردّ هذا الاعتذار بان الحال اللازم من تفاوت الحركات متناهي ما فرض غير متناهٍ
ولا يلزم هذا المحال من تفاوت في حال القوة وليس لها تفاوت بالزيادة والنقصان فلا
يجوز ان تكون القوة الجسمانية كذلك لانه لا يكون تحريكها مساويا وتكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب الناقص وهو معنى من جانب الميتي وليس لهذين المساواة فلم
لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا ينقسم وهو التفاوت بالنصف والبطوء بين التفاوت
بحسب المدة والمدة وذلك لانا لو فرضنا قدر التفاوت بين الحركتين بالنصف والبطوء فانا
ان يكون زمانا واحدا كان يكون حركة الاسرع في القسر الواحد في الطبيعة من غير
انقطاع واجيب بان التفاوت بين الحركتين بالنصف والبطوء ليس معنى التفاوت بحسب
المدة والمدة وذلك لانا لو فرضنا قدر التفاوت بين الحركتين بالنصف والبطوء فامان يكون
قطعا بزمان واحد او لا بل الاول يقع التفاوت في المدة اقول الحق ان يقول ان كانت قوة
متناهية يجب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الكبير والصغير بحسب
العدة لا بحسب المدة بان يكون في حركة القسر عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة
حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة
حركات الجسم الصغير ولا يلزم انه ما فرض غير متناه جواز ان يكون حركة الجسم الصغير اكثر
كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وذلك اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركة الجسم الصغير والكبير متفاوتين
بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور يجوز ان يكون متناهيين بحسب المدة
مع عدم تناهيهما بحسب العدة وضابطه ان اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
وجزئيات تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء تلك الاجزاء في اجزاء تلك المدة غير
متناهية العدد مع عدم تناهي عدد المدة بسبب عدم تناهي عدد الاجزاء فثبت
امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بطلان كل مدة هو دائما متصل في
حد ذاته لاجوز له الفعل واما فوق الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء غير متناهية العدد
واما انه قابل لان يفعلها فلا نسلم انه فرضته لا تقف عند حد لا يكون بعده
فرضته كما يقال ان مقدور الله تعالى غير متناهٍ وبعض بما انه لا يدخل في الوجود ولا يكون
بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التناهي بحسب المدة

لان الطبيعة الزمان ليستلزم زيادة عدد الحركات فانه كان حركتا الجسم بين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب المدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا كان ما هو اقل مدة اقل بدة فيلزم انتهائه عددا مع انه فرض غير متناه عددا بيان الاول حاصل لان حاصل نسبة الحركة الى اخرى يلزم زيادة عدد الحركات لو كانت الحركتان متفاوتين بالسرعة والبطء وذلك مما لزوم بكون ان بقى التناهي بحسب المدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما لزوم الا عضاد بين العاصرين اما على الاول فلما صار ان العددان اللذان بحاسب المدة ومنتهيا واما على الثاني فالعاصران فيها حركتا طرفي المدة وترد على اصل الدليل ان التفاوت بالقصان لا يستلزم الا تناهي فان حركة الفلك الثامن اقصر عددا من حركة الفلك التاسع مع علم متناهيهما وبعد التتبع والفحص برهان تناهي المدة القريبة انما يجري في قوة حالة فحص ما وقع فيه منفعة برهانه قسام ذلك الجسم على انتشار الطبايع في الاجسام الـ تتريد كالنفوس المفلوجة في الاجرام الفلكية لكن الخروج بالطبع القابل للتغير بالقسر متناول للخروج بالقصاد عن النفوس الباقية والمدبرية فيها مع ان اكثر ذلك التفويس لينقسم بانقسام محالها وابقاء اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تختلف من معاونات يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي لها لا لعن ذلك التفويس بسبب ذلك المعاونات المحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكما برهان تناهي القوة التي توجد في قوة قاسرة لجسم محالا ذكرناه اعني لجسم حلت منه قوة لا معاونة لها فانه منقسم بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على اساس على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المفروض ابتداء هو بحسب التفاوت بين معاونتي طبيعتها والتفاوت بين المعاونتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين وقد علم ان هذه الدعوى والتي نركن فيها من الفلاسفة مبناه على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية نايرة انفعالاتها وليست

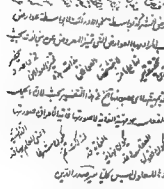
الممكنات الى الله تم ابتداء فلا يثبتون مؤثر اسواه فهم بمعزل عن هذا البحث والحق التقويم

[illegible] بالحال قابلا لهذه المادة للتركيب فوجد لذات ان وقد يعبر عنها بالقرب والبعد بالذات كما يعبر عنها بالاستعداد القريب والبعيد وقد يعبر عنها بالقرب [illegible] باعتبار الحال ثم وصف الحال الصورة للقرب وجود قابل لها وهو واحد قابل لكل ما لذات

ملازمة الهيولى والصورة وتبيانات كل منها كان كذا بيان ان يكون احدهما علة للاخر فان كان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول يمكن لان المادة بالقوة والصورة بالفعل ولا يكون علة لوجودها الا استعداد الكون الشيء الواحد بالقوة فالا معا فبقي ان الصورة علة فالفتح اما

ان يكون علة متقدمة وذلك بطل لان الصورة والشكل يوجبان معا والهيولى متقدمة
على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشئ يتقدم على ذلك الشئ فيحتمل
كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة للشئ اخر كلاما للهيولى
وبطل معنى قوله وجزء فاعل لها قد بطل بانا قد بينا ان تمام كل متلازمين لابد
ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين مثلا زمان معا وليس احدهما علة للاخر
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك فما لم يثبت ولو
سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد
واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي
متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
فيوجب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشئ يتقدم على ذلك الشئ
انما يظهر حيث يكون التقدم والتاخر الزمانيين دون غيرهما لان الذي احد امرا ان الصورة مع
الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وانما هو تقدم بالعلية لان
ان الصورة لما بينا من ان فاعل الهيولى لان جزء الفاعل الا يجب تقدمه على المعلول
وايضا قد احتياج الشئ في وجوده الى ما يعمل فيه يلزم قطعا ان الشئ ما لم يتشخص ووجد
في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على وجودها التي من
جملتها حلول شئ فيها لان الاحتياج الى المحل هو مطلق الحال وطبيعته والتاخر
عن المحل هو الحال المتعين باعتبار ان المحل لا يحد ولا تحول لان الطبيعة لا وجود لها الا
حين وجود احد المتعينين فيقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء
للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشئ في وجوده الى ما يعمل
فيه يمكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية
قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه وتجيب عن ذلك بان الحال انما لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما
يلزمه من توابع وجوده كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن
الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم لها بالذات من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشئ ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول
الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما الحق ان يتوقف وجود الحال على وجود

المحل لا توقف على وجود المحال والمبرهن لك بالازم ولما كان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك المحال يختلف بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى تخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هو احد الصور المتضمنة المتعاقبة لا يعينها وشبه الهيولى في تعوضها بها لا يقف قائم بذاته عالم متعاقبة بزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فكان فاعلها هو الذي اوجد الصورة محتاجة في وجودها المتضمنة الى الهيولى فلا يصح ان تكون الصورة المتضمنة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلنا انها اراد بالعوارض المتضمنة ههنا العوارض اللازمة لتلك الصور التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه فلا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما تو فهم الصباغ واراد عند ذلك العوارض المتضمنة امورا لكنه لا يصور استفادة التشخص ههنا كما تقدم في التشكل المطلقين وعنى بها من العوارض اللازمة للأشخاص والمحل المتقوم بالمحال يفهم بالنسبة الى المحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منها مادة له وهذا المحال المتقوم المحل يبقى بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية اذا اخذا مطلقان على الهيولى والصورة اذا المحل المتقوم بالمحال هو الهيولى والمحال المقوم المحل هو الصورة والكلام قد عرفت فيما سبق انهما وغيرهما من الجواهر الاعراض التي بعد بحثها امرا لفعل او القوة وهو اعني المحال المتقوم المحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل لم تحتج المحل بعينه فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكان منها جزء المقوم اول فيتوقف اخذ لازمه من حد الا بعد اقامة التقويم بعده المقوم وقبول المحل للمحال اعني اذا كان حصول المحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب وانما كان بعضها مشتركان في ان كان القبول ذاتيا للامر المادي فكذا عن لكن المحل المادي قبول شيء ما لا يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية بنفسها صارت حينئذ قابلة لها حتى بان القبول اعني امكان حصول المحال في المحل مستمر لبدا لا يحتاج فاعلا بل ثابت في جميع الاوقات لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل ان بدان لم يكن هو قريب القبول بعد بعيد حصول المستعدات المحل استفادها من الامور المحالة فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والعدم لما كان مكونا لها كما سيجيء كان المناسب ان لا نذكر هذه المباحث او نذكرها على سبيل التبع والاستطراد لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية على مهمتها الاخرى وبعونها الذي نهاية الامل



الفاعل يرضى ان تصوّر الغاية علة فاعلية تكون الفاعل فاعلا اذا تصوّر فيها ويسمّى هذا
على الفصل فيهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذى يصدر عن الفاعل لمعلوله فى
وجودها السابق للمعلول فان وجود الغاية فى الخارج يتوقف على وجود المعلول فيه
فالتقدم بحسب الوجود العقلى والمتاخر بحسب الوجود الخارجى فلا وجود ولا عدم لشئ قبل
اوّل الفكر اخر العزم فان الفكر يتصوّر الجلوس على السرير فيجد الجلوس عليه ويرضى
اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يعمل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل
لغرض اذ القوة الحيوانية المحركة تنقاد بها الوصول الى المشتهى المدركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها سابق ادبعة تقريبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة
الصور والمبدء الذى يليه هو الادراك من القوة الشوقية والاسبد منه هو تصوّر الملايم او
الملائم فانه اذا تم بالتخيل او التفكر صورة فى النفس تحركت القوة الشوقية الى الايقاع محمّد بها
القوة المحركة فى الاعضاء فالمنتهى المبدء المحرك وهو الوصول الى المشتهى هو غاية القوة الحيوانية
المحركة ولعل لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المشتهى قد يكون غاية القوة الشوقية
اصلا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتصل اليها الا بالوصول الى المشتهى ومثال
الاوّل ان الانسان ربما صوّر عن المقام فى موضع تخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك بتحريكه الى البعد غاية القوة الشوقية نفس هو المبدء القريب الى تحريك
القوة المحركة وهو مثال قولنا ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لغاية يصدق لها شوقه
فيتخيل المكان الذى يعلم فيه ما ينتهى حركته الى فى المكان ولا يكون نفس ما انتهت
اليه حركة نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء المصدق
وعلى تقدير المغايرة بين غايتى القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية
بعد الوصول الى المنتهى فالمحرك بالطبع بالنسبة الى القوة الشوقية انما يحصل بعده والمحرك بما
هو غاية لها والا فاى معنى حصل غاية القوة الشوقية فهو ظاهر ان كان المبدء هو التفكر او
عادة فان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالاكل بالشهية او قصد فقط
ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس ومع مزاج كحركات المريض وبحسب
ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اليه وانتبوا للطبيعيات غايات
الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتم به الفعل وان لم يكن مقصودا اذ كان بحيث لو
كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا
الاعتبار انتبوا للقوى الطبيعية غايات مع انها لا تشعر بها ولا تقصد وكذا انتبوا للاتفاقيات

المهتية والأخريان اعني الفاعلية والغائية فتبيان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب
لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاذا فاض كل منهما
يستند الى سبب والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا الحركة ينبغي ان يكون لعدمها
من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولي بلا علة من الثبات الذي للحركة
الزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في دفعه تلك الاولوية فلا حاجة لها الى سبب
ووجه ما سبق من ان الكون لا يكون احد طرفيه اولى بدلا فيه وامتناع البقاء بمعنى
امتناع احتياج الحركة في ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية بل وقوعها
على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى استمرار الحركة الى منتصف المسافة
الموقتية التي للحركة التي منتهاها وخلاف كالحركة الموقتية التي تنتهي الى
هي مخالفة للحركة وضد كالحركة الى فوق الموقتية الى الحركة الى
الأسفل والأبعاد قريب كالبعد الذي بين البصرة والكوفة
الأسافلة وبعيد كالبعد الذي بين البصرة والكوفة
البعد ومن العلل المعدة ما هو معد بعيد ان
بعض العلل الفاعلية المعدة
علة معدة فاعلية بالقسر
عرضية فوات
شرب
التقوي علة فاعلية عرضية لحصول البرء في
مع انها علة معدة ذاتية لحصول البرء في
قدم للقصد الاول بعد ذكر
الملك الاجل سيد الأوائل
عبد القتاح الملقب
فخر الاسلام
تعالى الله قدره
محرز قصب كل رهان
النجم الزاهر في افق الاقدام
مجده مخرز بيد ود صاحبه
حوزه معظم الاطباء بنو قرة
القائم بعد ابيها وولد اديبها
ومن جمع في طبعه

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول

الفصل الأول في الجواهر

قدم مباحث الاعراض لان وجود العرض متقدم على وجود الجوهر فناسب ان يقدم بيان احواله على بيان احوال المتقدم ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على وجود الاجسام وبقطع المسافات في زمان متناه على عدم تركب الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه بالتفتيش في مباحث الجواهر والاول هو الاظهر لما ان تعريف الجوهر الطبيعي كما سيجيء يتوقف على معرفة الوجود والوجود لا يعرف الا بالقسمة الى المحل والموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والاول هو المحل الموضوع هو المحمول فيراد الانحصار المتناقضين وهو المعنى الاول يعني ان الموضوع وذلك لاستلزام لا يحل الكلي لا في موضوع وهو الجوهر جميع الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل اللقسم هو الممكن ظاهرا وكان حمل الفهم والوجود مطردا فعرف عبارة الامام الرازي معرف الجوهر هو الموجود الذي لا في موضوع وتمثيله مهيئا الى وجدت حكمت الذي موضوع وليس الواجب كذلك وجود زائد عليها وهو ما مفارق عن المادة يعني المحل المتقوم بالحال في ذاته والحال ما يحتاج في قيامه وتعلقه الى المادة وهو العقل او مقارن عن المادة في ذاته دون تعلقه وهو النفوس او مقارن المادة فانه ان يكون تعلقه الجوهر وهو المادة اقل وفي جعل المادة من اقسام المفارق المادة نوع خزافة ما لا يخفى فالاولى ان يقال مفارق بدل قولنا مفارق وكذا في استعمال المادة فتأمل

تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر او هو الصورة او متلبسا بها اعني من الجوهر بالحال والمحل وهو القسم الاول الامام لا يتمشى الا لانه على ان الجوهر المركب منهما جوهر بالحال والمحل وهو القسم الثاني فالاولى ان يقال الجوهر اما ان يكون مركبا من جوهرين احدهما حالا والاخر متقوما به او غير مركب منهما والاول هو المادة والثاني اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول هو الصورة والثاني اما ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف فهو النفس او لا يكون كذلك فهو المفارق

ثم الجوهر اما ان يكون قابلا للاشارة الحسية اليه بالاشارة الحسية الى جزء من اجزائه او لا يكون قابلا لها فالاول هو الجسم والثاني اما ان يكون قابلا للاشارة العقلية فقط وهو المجرد او لا يكون قابلا لها ايضا وهو المتحيز

ثم الجسم اما ان يكون قابلا للقسمة في جميع الجهات وهو الجسم التعليمي او في جهة واحدة او جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم الطبيعي

ثم الجسم الطبيعي اما ان يكون بسيطا وهو الذي يكون جميع اجزائه من نوع واحد كالماء او مركبا وهو الذي يكون اجزائه من انواع مختلفة كالحيوان

ثم البسيط اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب او لا يكون قابلا لهما وهو الذي يكون اجزائه غير قابلة للتباعد والتقارب

ثم القابل للتخلخل والتكاثف اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات او بالعرض وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالعرض

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه او بالنظر الى شخصه وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى شخصه

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة او بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالفعل

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة او بالقوة البعيدة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة البعيدة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

ثم القابل للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل اما ان يكون قابلا للتخلخل والتكاثف بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل او بالقوة وهو الذي يكون اجزائه قابلة للتباعد والتقارب بالذات بالنظر الى نوعه بالقوة القريبة بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالفعل بالقوة

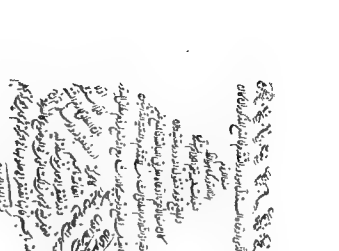
وهو الجسم وجزء منه وهو الهيولى او الاعتبارى والجزء منه وهو الذات يكون مدبر الجسم
وهو النفس او جزء منه او المدبر بالمدبر والجزء منه وهو العقل او جزء منه والموضوع والمحل هما
وجودهما على العموم والخصوص فظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل اذ من
المحال المستغنى عن المحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما يحل فيه كالمادة والمدة في موضوعه
ان تنفيه الاخص مطلقا اعم من نفيه فمن نفيه الاعم مطلقا وكذا المحال والعرض قد يكون مادة العرض
هو المحل في الموضوع والمحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالمحال اعم مطلقا من العرض بين
الموضوع والعرض بمباينته لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما
بنفسه ويصدق على المجرد على المحل والمحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل على الكرسي
الذي هو جزئي ويصدق على المحل والمحال كليا فانه يصدق على كل امر محل له وعرض لان من المحل ما هو مجرد
ومنها محل لا نوعه مطلوبة وليس يصدق كل امر محل له وعرض لان من المحل ما هو مجرد
ومنها المحال يصدق على العرض ولا يصدق كل محال على ما هو عرض لامكان الصورة وبطلانه من الذات
الجواهر الخمسة يصدق على المحل والمحال جزئيا لا كليا والجواهر الثلثة من ذوات المقدارات
لتوقفها على بسط واختلاف الابعاد في الاولوية والمعقولية فانها على ثلثة مراتب
اختلف العلماء في ان الجواهر الفرد هل هو متحيز ام لا فاختار القائلون بتحيزها انها ثلثة من
الجواهر كالعرض بين بمباينة المحل والمحال واختلفا في ذلك فذهب الى ان الجوهر
والعرض متلازمان فكل منهما محل ومحال اي يكونان محلين على ان يحتاج الاوسط فانا
نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور المجردة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك
اختلف فيه فمنع بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاصوات
الالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض حتى انا نحتاج ان ذاتي الشئ كما
يجوز ان يكون بين الثبوت لذلك الشئ وقد يكون بان ذاتي الشئ انما يكون بين الثبوت لذلك الشئ
ذلك الشئ متصورا بالكنه والا لعلم ان ما ذكر من الاستلزام قد تصور فيها انها ماهية بالكنه بل
التصور من التصور هو المدبر البدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن هويتها
وهكذا الحال في سائر ما ولو كانت انما هية معقولة بالكنه في هذه الاشكال لامكن ان يحتج
بها الى ليس الا الثاني ان مفهوم الجوهر والعرض لا ماهية لكل منهما مقولين على كثيرين مختلفين
بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها
اولى من بعض بالعرضية والدليل لا يكون مفروضا بالتشكيك على ما هو ذاته لو ذكر ذاتا لكان
اختلاف انواعه مما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد ذكرنا
ما ذكر في بيان على تقدير صحته ارتفاع تبديل علة الحال بالتشكيك لا يكون ذاتيا للجوهر

ماهيته من الامور التي هل هو عليها بالتشكيك لا على انه يكون ذاتا تتأثر منها في ذات
يكون الجوهر والعرض جنسا بعيدا عنه من الانواع وان لم يكن جنسا قريبا منها لان
ان المعقول من الجوهر امر مشترك يعرض للشيء الذي ماهيته وكذلك المعقول من العرض
فاذا تعقل من الجوهر امر المستعد عن الموضوع وتعقل من العرض امر العارض في الموضوع وبهذا
شك فان هذين المفهومين المتباينين الموضوعين بها خوذين بالقياس الى ما يليهما اعني
الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه قد بينت لك هذا وذاتي لهذان قطع النظر عن جميع ما يباينهما
وبهذا الاستقصاء لم يبق لك ان تعتذر عن عدم العاجل الموضوع والعدد لا يكون جنسا
للانواع المختلفة في قولك والمعقول منها اشتراكه عرضي لشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم
دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
انه مع تعرض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه حتى يدل بالمباينة على ان ذلك غير معلوم وانا نعلم ان القسم لا يكفي بعرضية مفهومي
الجوهر والعرض بالقسمة الى ما تحتهما بل زاد عليها ان ما تحت المعقولات الثانية وابرز في
التدليل على الاستدلال وامر في المفهوم على عرضية هذين المفهومين وتحقيق ذلك بانه لما
ثبت كون هذا وذاك من حيث هما امرين ان يكونا من المعقولات الثانية تارة الى امر متحقق
زائد على ذاته هو الجوهر تارة والى الشراء مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول ذات
خبيث انه لما ثبت بذلك كون هذين امرين اعتباريين عرضيين تحت هذين المفهومين في كليهما الوجود الذهني فظاهر انهما
من المعقولات الثانية فانهما لما عرفت من ان ما عدا وجود الذهني فظاهر انهما
مباينة او ستبدل على ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان غيرها لا محمولا عليها وما هو
شأن الانواع المندرجة تحت جنسها ان تكون محمولة عليه وقد تقدم الكلام الى ما به
تمام هذا وبالجملة التسلسل الغير في هذا سلسلة اجزاء المهيئة لا غير انها نهاية فيلزم امتناع تعقل
كنه الانواع الجوهرية وانما ان تكون اعلى منها فيلزم انتفاء الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر في نفسه بحسب الوجود على اعلى شأن الفصل مع النوع وقد ابين من ان يلزم تقوم
الجوهر بالعرض فيتصور ما تحتهن ان يكون مقوم الجوهر بعرض قائم به مع انه مقوم له ذلك الجوهر
الجواب انه قد تقرر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الماهيات المتحدة
لا ان جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس والقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بيان
في موضعه فكيف يتصور كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى

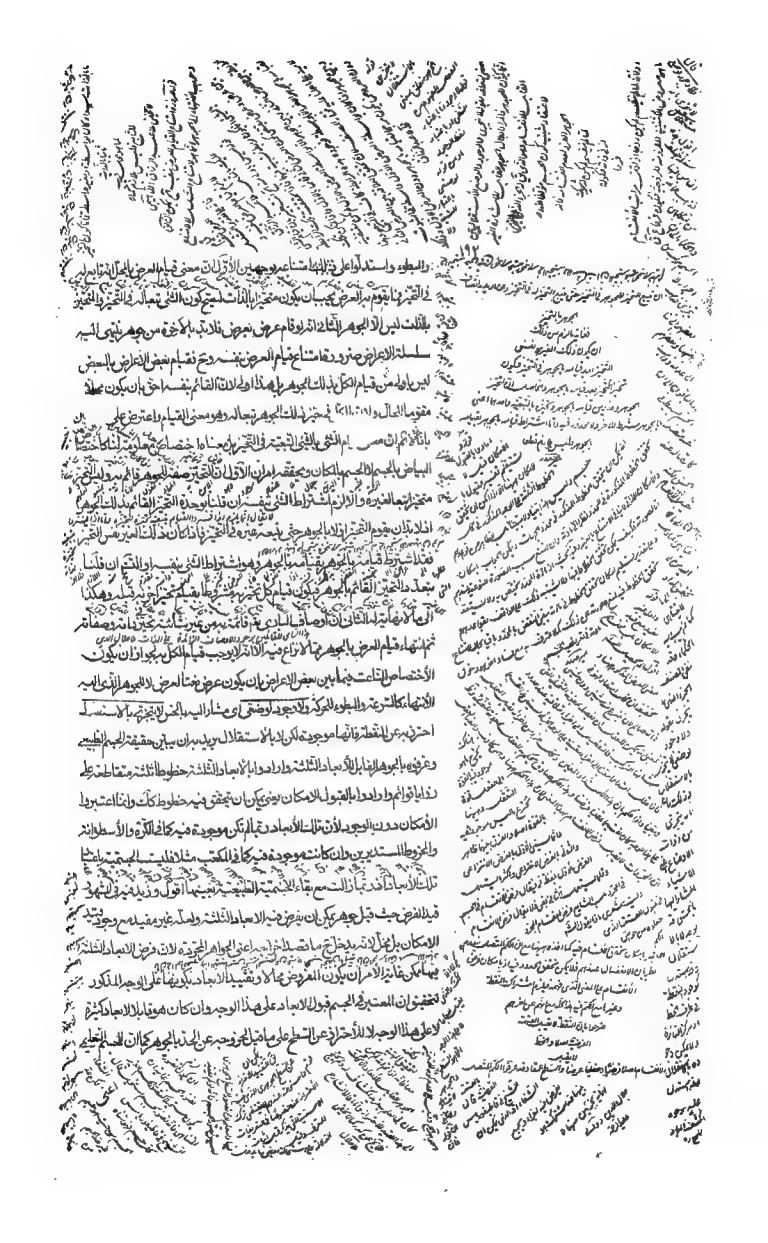
يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار آخر فقد عرفت ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك
صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما نقل من ان الفناء ضد للجوهر فان الله تعالى يخلق
الفناء فتنتفي الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد
الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني
يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية
والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الامتناع التماثل اي لا يجوز ان يحل
المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض
متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما
ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز المثلان فذلك الامتياز اما بذلك
الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما
وكل ذلك باطل على ما قررنا والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف
على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص ولئن لو تم ذلك
لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة
الحال لا يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين عرضين لم يكن حال
هذين العرضين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
ذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين الاثنين لو قام بمحلين واحد عرضين لم يكن حال هذين
العرضين في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز
حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق
بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب
قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات
المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشاء هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم
وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين

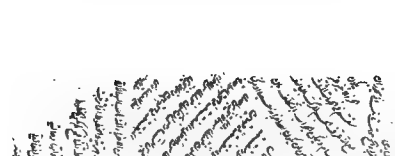
منها التأليف والمراد بالتأليف الأول تلازم صعوبة الانفكاك بين أجزاء الجسم الموقف الابتدائي من رابط سهل بحيث إن التفكيك وذلك هو التأليف وأيضا تأمل أيضا فقط والآلام يجب صعوبة الانفكاك بين كل واحدة منها بحيث لا يكون وحدة المحال في هما موجب لعسر الانفكاك بينهما وأجيب عنه بأنه ومبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليم جاز أن يحال صعوبة الانفكاك إلى التأليف الذي هو أمر واحد لا إلى أمور متعددة بعضها إلى بعض كما يقال في نظائره والثاني فلأنه لو قام بالمحال بأكثر من واحد لكان كل واحد منها محلا لا بعض المحال وهو ظاهر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين المتباينين والتالي باطل لأن المحل الذي هو جميع الأجزاء والأجزاء بالضرورة بعض أجزاء المحل فيلزم أن يكون الجزء الواحد قائما بالجزءين المتباينين وقد بان بالامتحان أن التأليف المحال في بين الجزءين هو صعوبة الانفكاك القائم بالكل المشتمل للجزءين لا صعوبة ذلك وبحيث لم يقم ذلك فإن قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة وكالتأليف بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح المثلث بديهي فتعين الثاني وهو المطلوب وقد بان بالامتحان أن التأليف المحال في بين الجزءين هو صعوبة الانفكاك القائم بالكل المشتمل للجزءين لا صعوبة ذلك وبحيث لم يقم ذلك فإن قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة وكالتأليف بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح المثلث بديهي فتعين الثاني وهو المطلوب وقد بان بالامتحان أن التأليف المحال في بين الجزءين هو صعوبة الانفكاك القائم بالكل المشتمل للجزءين لا صعوبة ذلك وبحيث لم يقم ذلك فإن قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة وكالتأليف بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح المثلث بديهي فتعين الثاني وهو المطلوب

نسخة صحيحة



الشخص الآن فيجوز ان كان العرض لا تصور وجوده الشخص الا في موضوع ما وان كان من
ان الجسم يحتاج في تحيزه الى التحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون لتمتع
انكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه الى جسم في عرضيته التي من اوائله او في غيرها من
الاوائل لا لذوجوده او تشخصه وما ذكروه من التدليل على ان الموضوع شخص العرض قائم
بعينه فالتحيز شخص الجسم وما يرد عليه مشترك فالمذكور تحكم ويكون الجواب
اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين شخص العرض ولا يكون ان يقوم ذلك العرض بغيره
مشخص الجسم لانا نفرض الكلام ان الجسم الشخص قد يبقى وان كان الآخر معدوما فذلك التشخص
فلا يكون الجسم الشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجواب هذا الجواب في
الكل يتقدم باختيار ان تشخص الجسم مادته وطباعه الى منع فان المراد بالشخص اعراض
مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها حصل من انضمام تلك من صورة جزئية مطابقة للشخص
نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع حتى تتخصص وقد تقرر ذلك في بحث الشخص ولا
شك ان الصورة الجزئية انما تحصل مع امر مشخص جزئي ولا يكون ان يحصل ذلك الصورة
الجزئية من جزئي آخر وانما التبقى ذلك البحث الذي حصل منه ان الشخص انما هو الشخص والتفي
بانعدام الشخص والجسم اختلف ثم ان العرض هل يكون ان يقوم بالعرض اما فذلك متكلمون
على انه ممتنع والحكماء على الثاني جازبل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يتفق
المحال الرابع توسط كالشرعة والبلوغ فانهما حالان لا فالحركة وتوسطهما حالان في الجسم
وكالحركة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم و
كالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذاتا النقطة والخط وان
هو السطح للجسم وحاصلا بالمتكلمون بان مثال الانقطة والخط والسطح مما تقوم ولو سلم فمن الجواز
لا الامر في وجوب قيام الشرعة والملاسة بالاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها
وجودية انها تقوم بالجسم والشرعة والبلوغ لما عرضين قائمين على المركة قائمين بما بالحركة
امر متعذر تخلف سكنات قليلا واكثر باعتبارها تتمى بهيئة بطيئة ولو سلم فالشرعة والبلوغ
ليس لغير الآلات المتكاتفة فتطبقات الحركات انواع مختلفة والشرعة والبلوغ عبارتان الى الآنات
دون العرضيات او بما مر الاعتبار يات الآخر فالحركة بحسب الاضافة الى محرك آخر
تقطع المسافة المعينة في زمان اقل واكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فتكون
الشرعة بطيئة بالقياس الى الاسرع وبالجملة فليس هنالك عرض هو الحركة واخر هو الشرعة





اعني كمية التداخل في جهات التقاطع حيث يتقوم الجسم التعليمي تماما مع وجود الذي يتداخل
من جسام وجب وهو الذي لا ينقسم في جسام مختلفة بالجهات اعني غير قابلة للقسمة بالكم بوجه ما

والجسم المفروض قابلا للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الاقسام حاصلة بالفعل او لا يكون
الا بعضها بالفعل والباقي بالقوة والاول هو المسمى بالمتصل بالفعل والثاني بالمتصل بالقوة
اولا يكون شيء من الاقسام حاصلا بالفعل بل يكون جميع الاقسام بالقوة والاول هو الجزء الذي لا
يتجزء والثاني هو الجسم الذي لا يتجزء ايضا والاول هو مذهب جمهور المتكلمين والثاني هو مذهب
النظام وعلى الاول لا يكون شيء من الاجسام الطبيعية مركبا من الاجزاء التي لا تتجزء
وعلى الثاني يكون كل جسم مركبا منها

مبحث الفصل

فصل في ان الجسم التعليمي هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزء ام لا

اختلفوا في ان الجسم التعليمي هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزء ام لا فذهب
الحكماء والمهندسون الى انه ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزء وذهب المتكلمون
الى انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزء واحتج الاولون بوجوه

الاول ان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى غير النهاية بالقوة والا لكان
متناهيا بالقوة وكل ما يقبل القسمة الى غير النهاية بالقوة فانه لا يتركب من الاجزاء التي
لا تتجزء لان ما يقبل القسمة الى غير النهاية بالقوة فانه يقبل القسمة الى غير النهاية
بالفعل لان ما بالقوة قد يصير بالفعل والا لما كان بالقوة وكل ما يقبل القسمة الى غير
النهاية بالفعل فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء لان ما يتركب من الاجزاء التي
لا تتجزء فانه يكون متناهيا بالفعل لان الاجزاء التي لا تتجزء متناهية بالفعل والمتناهي
بالفعل لا يقبل القسمة الى غير النهاية بالفعل

الثاني ان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل القسمة
الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء

اما الاول فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهة واحدة فقط لان كل
ما يقبل القسمة الى جهة واحدة فقط فانه يقبل القسمة الى جهتين فقط لان كل ما يقبل
القسمة الى جهتين فقط فانه يقبل القسمة الى جهات ست لان كل ما يقبل القسمة الى
جهتين فقط فانه يقبل القسمة الى جهة واحدة فقط وكل ما يقبل القسمة الى جهة واحدة
فقط فانه يقبل القسمة الى جهات ست لان كل ما يقبل القسمة الى جهة واحدة فقط
فانه يقبل القسمة الى جهتين فقط وكل ما يقبل القسمة الى جهتين فقط فانه يقبل
القسمة الى جهات ست

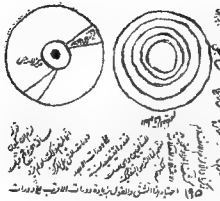
واما الثاني فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل
القسمة الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء

واما الثالث فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل
القسمة الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء

واما الرابع فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل
القسمة الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء

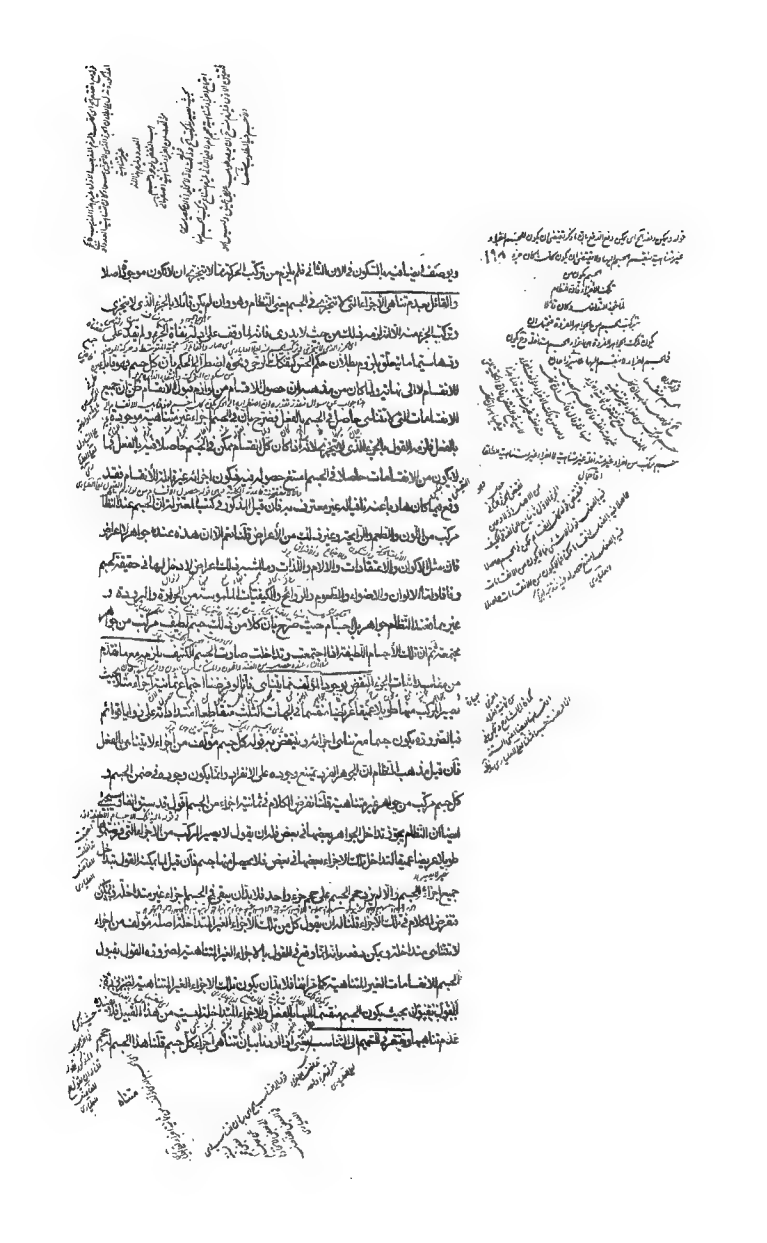
واما الخامس فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل
القسمة الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء

واما السادس فلان كل جسم تعليمي فانه يقبل القسمة الى جهات ست وكل ما يقبل
القسمة الى جهات ست فانه لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزء



هذا المذهب مما يشهد له الحس بكذبه وقد التزمه منهم كثير جوابه الرجوع فاذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق المحيط بها فان ذلك الخط يكون مركبا من جزء لا يتجزى واذا دار ذلك الخط
من هذا الموضع الذى هو احد طرفيه على الطوق المحيط بها دورة واحدة مر ذلك الجزء الذى هو احد طرفيه
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا مر ايضا اقل من جزء فتخلف الاقل من الجزء
الثالث والاربع وهكذا الى الجزء الذى هو على المركز فان تحرك شيء منه لزم ان يجزى وان لم يتحرك
كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذى على المركز وهو كما مر مساويا لمسافة الجزء الذى
على الطوق المحيط وهو كما مر منقسم وهو ايضا كما مر ساكن والجزء الذى على الاحد عشر تحرك الاحد
عشر جزءا فصاعدا وهكذا الحال فى سائر الاجزاء فاذا تم تفكك الخط جزءا جزءا على شكل دائرة مسطحة
بعضها بعض ظهر لذلك باخراج الخطوط الثلاثة مقدمة من المركز الى الطوق المحيط منها فى جميع
الجهات وقد التزموه ومعلوم ان الشيء الذى يتفكك على شكل دائرة كما ذكرنا انه فاعل
المحاذاة لبعض منها بعض ولا يلزم من ذلك الخلاء لانه قد يتفكك شيء ما ويقع منها التفكك ويكون
التخلخل اى وقوع بين بعض منها بعض فاذا فرضنا ثلاثة اجزاء فرضا مساوية كما مر وذلك الخط الى
منتهى حدين فرضا ولا شك ان التمر قد سارت فى هذه المدة جزءا من الدور عند حركة
التمر فى الخط او قطعا مساويا لتمر واحد او لجزء واحد لانه ان تخلل التمر جزء واحدا او اقل او
اكثر والاول يوجب ان يكون حركة التمر مساوية لحركة التمر مع ان البيانة الاولى تنفى ذلك
وهو ايضا يدفع الوجه الثانى على حسب ما فرضنا والاول والثانى يوجبان تماس الاجزاء والثالث يوجب
سكون المتخلل وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقد عرى عدم الاحساس بالتكاثف لتعطل منتهيا
وتلقيها مكاثرة صحيحة لان كثافة بقدر زيادة حركات التمر على حركة التمر يكون حركة ما تموج
فى سكانه تنفيذى ان يرى كأنا واقفا فلا تزال يرى بعينه نارة مساويا وتارة ناقصا لكن الارض
سكون فاصلا وانقطاع الدائرة يعنى وضع الجزء الذى انقطعت الدائرة وفلك لان الخط المركب من الاجزاء
التى لا تتجزى ان اشتمل على اجزاء منقسمة فانه يشتمل على كل واحد منها اشتمل على الاجزاء
بالجزء الذى لا ينقسم بعضها الى بعض فانه اشتمل على كل واحد منها اشتمل على الاجزاء ايضا
وان لم يشتمل جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فانا ان نتلافى ظواهر الاجزاء كما تلافيت ظواهرها
فيلزم ان تكون مساقة ظاهرها كمساقة باطنها فاذا احاطت بمساقة الدائرة دائرة اخرى كان
حكمها مثل حكم الاولى ويكون كل واحد منهما محيطا بكل واحد منها فظاهرها الباطن ظاهرها
وظاهر الباطن باطنها فيكون ظاهر الشيء كباطنه وباطن الباطن باطن ظاهره هكذا يصير الخط دائرة محيطة بنفسها

اهلا



متناه المثال الاحاد وما يجانسه بمرتبة فيه هو لان ثم اثبات فيه جاز ان يساوي احاد المتناه او يزيد عليه
فيكون نسبة الجم الى الجم كنسبة الاحاد الى الاحاد اي نسبة الجم الجم نسبة متناه الى متناه ونسبة
الاول الى الثاني اعني نسبة متناه الى متناه فيكون نسبة المتناه الى المتناه من نسبة المتناه الى غير
المتناه هذا لكن شيء من هذا لم يساو اجزاء غير متناهية متعددة على ما سبق بيانه فلا يتم
الجم جاز ان يساوي احاد المتناه فلا يتم الدليل الا بان يكون نسبة الواحد الى الواحد كنسبة
الاحاد الى الاحاد من الجانبين اي جاز ان يكون الاحاد بحسب الاوضاع المفروضة
بالجملة يكون نسبة الجم بعين من الجانب الذي يوجد فيه الاحاد بعين دون الاحاد الاخر كنسبة
في احاد لان نسبة احاد ذي قطعا والجم احاد تلك الاحاد لكان متناهيا وقد فرض غير متناه
الجم بعض وجوه الجم المتناهي بان يكون زيادة احاده في احاد الاخر بقدر معلوم
الجم ايضا مساو لجم بعض الاخر مما فرض فيه احاد متناهية فان كانت متناهية لزم
انضمام متناهية الى متناهية وكان المنضم اليه هو الاول وجب ان يزيد بالجم والاحاد كانت
نسبة بعض منها الى الجم الاخر مثل نسبة احاد الاول الى احاد الثاني فيكون نسبة بعض
المدفع مما قبل ان ذلك الاخر الى الجم الاخر مثل نسبة الاول الى الثاني وقد تبين فيما مر
ولا مقدار لاجزاء كل منهما فيفضي ما فرض فيه من المقدار الى ان يساوي عدم كما في الربع المجلل
لان المربع اذا قطع من قطع البطن اعني اجزاء ذات الاول منه ولا نظر الى الاحاد كانت نسبة الجزء
ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال الخلاء النظام بل هو مجاز بها اذا كانت الاجزاء متناهية
اعني ان هذا الوجه في الحقيقة ما ذكره بقوله يلزم ان يكون المتخلل لا يتجزأ بل يتحلل الاتصالات
فالاولى ان يجيب عما ورد على الربع المجلل مع قولهم ان لا يقطع السائر فانه لا يتم الا بتقطع
وجهها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المعتمد الثاني فذلك حيث لم يعتبر بينهما بعد
ويلزم كما فصل بين التقضي وعدم التألف وعدم تحول الربع المجلل وتغيره ان المسافة
المتناهية المقدار اذا كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة بها بالفعل امتنع قطعها في
زمان متناه لانه لا يمكن قطع الاصد فقطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطع الكل في زمان متناه وايضا لو تحول الربع المجلل انتقط
بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل فيكون المربع قطعها في زمان
متناه فلا يلتفت الى المربع المجلل قطعا والمتحول تغيرت جميع اجزاء المحل بحيث لا يبقى منها
او ورد هذا الالزام على النظام القائل بالتحول بالطفرة فقال ان الجزء قد يقطع المسافة دفعة
بحيث يحضر اجزاءها دفعة بعض ولما غير مشتمل الجهة بان المسافة بعضي طلبا بالجانب

الفصل

وهكذا فيلزم ترتيبا موضوعيا هيولى وصورة والتام وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل وانعدم جوهر المتصل بالمادة وحدث مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرين المتصلين فيكون

فيكون ذو المادة اما الجسم بالفعل لا يجوز جوهر المتصل بالمادة وحدوث الجسمين الحزين على الاطلاق

وهو ممنوع بطل ما ذكر مقصودنا على اثبات وجود اعراض في الخالين وان بكاينة موجودة فنقول

الانفصال لزم انشمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل او على واحدة موجودة بالفعل لا يجوز

الى حد ضعيف عنده كما عرفت في الانفصال فلا بد ان يكون تلك الواحدة غير منقسمة بالفعل الذي

كانت متناهية يقف عندها اذ لو وصل الانقسام الى غير نهاية ولا يجب ان لا تقف عند شخص هو عند الانفصال هو يجب عند الانفصال لكن الانفصال لما كان حدا فاصلا بين امرين فلا بد ان يقف عند

الانفصال الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد فلا يلزم ان المادتين ان كانتا موجودتين بالفعل

في الجسم المتصل الواحد بالعدد بل يكفي ان تكونا موجودتين بالقوة لا يلزم ذلك لو كانتا موجودتين

بالفعل لم يكن واحدا بل كانتا موجودتين فيه بالفعل لا يلزم ان يكون فيه مادة واحدة بالانفصال الواحد بل يلزم

وجود الاجزاء بالفعل فيه وذا كانت المادة شيئا هو مبدأ القبول الواحد متصل الواحد ومع

المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد بالعدد متعددا. فتنصف بالانفصال المتناهي

بالقوة فتكون محل المتصل الواحد حال الانفصال والمتصلين حال الانفصال فيكون

فظهر ويتم بالصورة الاولى وذلك التاليف بالاتصال يقع بالصورة الجسمية والجسم الطبيعي

منها والصورة الجسمية قد تقع حالة الجسم في واحدة الى آخره فان هذا الانفصال الجسم عبارة

عن كون جسم بحيث لا كون له مفاصل او اجزاء بالفعل والانفصال عدمي فما من شأنه ذلك وان زيد

بالانفصال معنى آخر فلا حاجة بنا الى ذكره لكونه متصلا معنى فان الادلة المذكورة

لا دلالة لها الا على ان الجسم لا يقع له بالفعل اجزاء بالانفصال الوجودي او الخارجي وهما

معنيان عرضيان اي الدالان على حقيقة الجسم متواردان على شيء واحد فان الجسم

الانفصال عليه بعدم ذلك وان اتفق عدم وصفه عن كونه متصلا. اما على الذي ذكرنا فلان الجسم

اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فلم يكن جسما التي قبل الابعاد

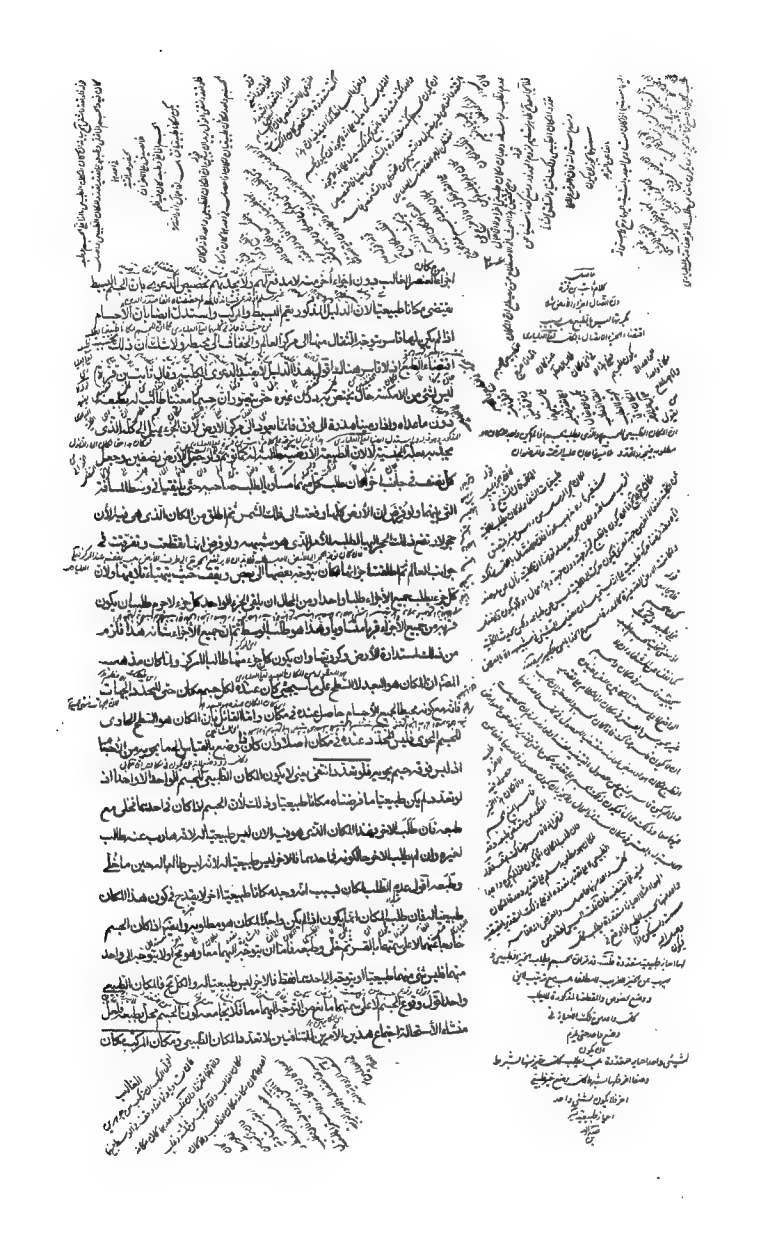
الثلاثة ان لم يكن فضلا له على امر آخر والشهود فلا دليل قاطع على ان يكون الانفصال عدميا

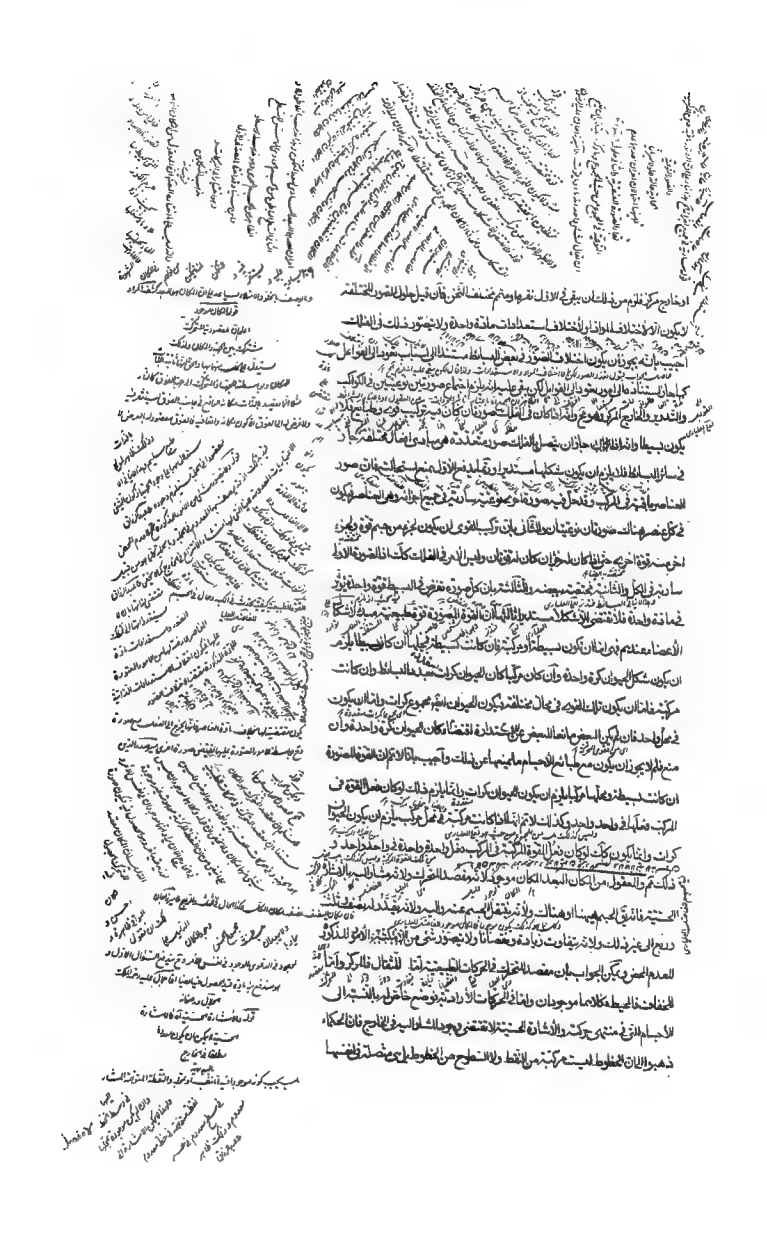
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل يصير جسما جديدا ويحدث تحيزان آخران اقول لقائل ان

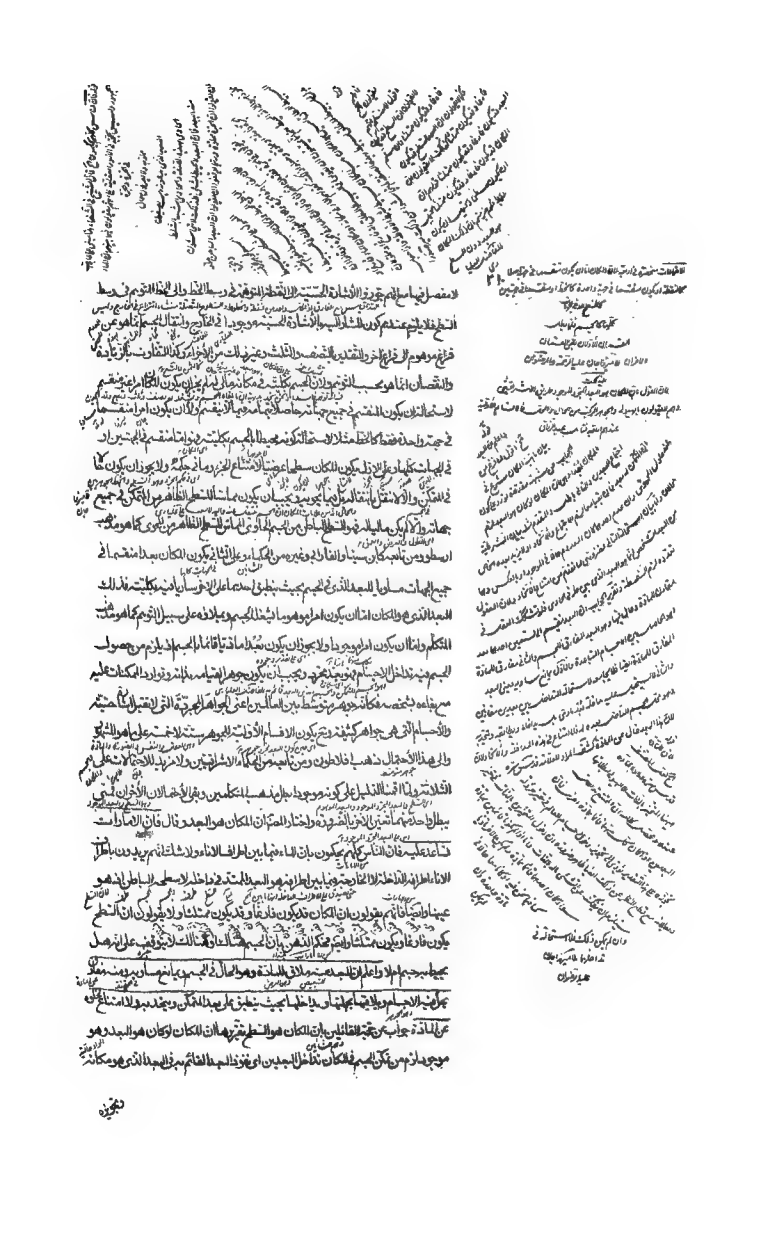
يقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي عن الكمية المتصلة وبتجريد الجسم

التعليمي عن التحيز يتصف بالقابلية للابعاد المحيزة وبتجريد كونه موضوع الجسم التعليمي

فالجسم لا طارد عليه الانفصال عدم عارض لذاته عن الجسم التعليمي الذي كان قبل







وتجوزه ثم تمثل الى تجويزه دخول اجسام العالم في خرت ابرة مع بسطه وقع بها الجواب بان المانع الداخل
البعيدين المذكورين في المادة لان تجويزه مؤدٍ الى تجويز دخول اجسام العالم في خرت ابرة لوجود الفاصل البعد
المجرد الذي لا يفهم بالمادة فيمكن ان يمر الجسم وبلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على
بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجوز الشق داخل
شيء لا ينقض الى الاستحالة المذكورة وادعى عليه بيان منشأ امتناع الشق داخله والعظم والامتداد
كل ما ينصف بالعظم والامتداد فانه صلاحا الشق داخله بسطح كالمنطقة وكان ينصف بالعظم
والامتداد فيجعله بين قطعتين فقط منع الشق داخله من ذلك بين ان منشأ امتناع الشق داخل
يمتنع الشق داخله في الطول دون العرض وكذا بالعكس منع الشق داخل في الطول والعرض دون العمق
وكل ما ينصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع الشق داخله بسطح فان بديهة العقل حاكمة
بان محال الجسم لا عظم له اصلا الا الاقطار ولا اقطار له ليس وراءها شيء حاصل شاغل عن الآخر
ولا كون له معها عظم اصلا فقط وفي الشق داخله بان ما لا حيز له اصلا ولا عظم في الجملة
الشق داخله بالعظم الذي هو كالعدم لا عظم له اصلا فقط وفي الشق داخله بان ما لا حيز له اصلا ولا عظم في الجملة
الذي هو كالعدم لا عظم له اصلا فقط وفي الشق داخله بان ما لا حيز له اصلا ولا عظم في الجملة
الشق داخل الجواهر الفردة والاجسام بان الجواهر الفردة والاجسام هو الذات المتحيزة المتعظمة والاجسام
الفصل المجتمع فان تسليم انها ما ينقسم الى المتحيز لكنها ليست متحيزة لعدم الامتداد وتقاصل الامتناع
الشق داخل الجواهر الفردة والاجسام لكون الكل لا حيز له ولا عظم له فلا يتصور فيه الحيز ولا عظم له
عظم من جهة دون اخرى لان كان ما ليس له الا حيز واحد لا يتصور فيه عظم فظهر ما ذكرنا من امتناع
الشق داخل في الابعاد مطلقا وان كانت مادية او غير مادية اما الاول فلما قدمنا من ان بتمكن الفصل
في هذا البعد الموجود بان يفرض هذا الآن معدوما من هذا الآن الى هذا الآن فليس في هذا البعد الواحد
فليس كذلك فان هذا البعد المتصل الآن الواحد هو واحد في الواقع الى يوم القيامة وانما تعدده
اقول وفيه نظر لان المغالطين بيان المكان هو البعد الذي يقولون انا نشير اليه ويكون المكان موجودا
مجردا موجودا على البعد القائم بالجسم وهو موجود ان متغايران وحكم العرض ان لا يبرح محله الى
الا شخص واحد لا تعدد فيه وهو البرهان ليس معه قول الا بان يقول على ان البعد الذي انا اشير اليه
البرهان الدال على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وهو انا نعلم ان الجسم موجود والبعد موجود
بان هيولاه موجود ان احدهما الهيولى والآخر الصورة وليس هو وجوده اذ لو كان المكان هو البعد
فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية اقول هو الانتقال من مكان الى مكان او حركة وليلزم ان يكون له
مكان ونقل الكلام اليه ويلزم ترتب الامكنة الى غير النهاية وهو محال او ينتهي فيلزم ان يكون جسم
الامكنة الغير المتناهية ولكن يلزم من جذر البعد على اهو المفروض ان يكون قابلا للحركة فينتقل الى

فالمكان غيرلازم ان يكون ذلك المكان وما خلا فيه في جلد الاكمة كذلك وما هنا وان يكون خارجا فيها

لكون نظرها الى ما وجد للتحيز وانما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة وهو

ملزوم للمحال الثاني فحصول الحركة وملزومه منافي التقدير فذلك المحال الثاني اولى بكون الجواب بانا نختار

ان البعد قابل للحركة لا بنفسه وهو ظاهر بل بالجسم الذي فيه فلا يلزم ان يكون المكان مكانا لما يحل فيه سيل

المكان لان سيل الهروب فان قبول الحركة عبارة عن كون الشيء بالقوة من مكان الى

مكان وهذا لا امكان انما يتحقق لمكان ان يكون بالقوة مشغولا مكان لا وجود له فلا يلزم التحيز وانما يلزم

ان لو وجد ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا وانما يلزم ان البعد الذي فيه انما ان يشغله الجسم

الحال فيه بتوجيه او على ارادة وعلى ارادة توجيه والجسم للبعد هو المكان وانما ان ليس شيء من ذلك

على ما مر بيان البعد القائم بالجسم لان معروض الحال يتخصص به بحيث يقتضي بالذات

فالبعد ما لم يتأثر ان يتوجه ان لا يقتضي في نفسه الحال ويحصل الحلول فيه وهو انما الذي كان المكان هو

البعد لزم من تذكر الجسم هذا اجتماع البعدين عن البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم فيلزم اجتماع

المثلين وهو جائز بل الحق ان يكون البعد القائم بالجسم غير البعد القائم بالمكان وان

اشتركا في الذات وهو ظاهر والبعد الذي يتخصص به يقبل الحركة وانفصال الحال عنه

البعد القائم بالمكان لان التوجه فيه والارادة اجتماعهما مع اجتماع المثلين وان كان المكان مطلقا

لجواز ان لا يكون شاغلا ان اجتماع القائلين بان المكان هو البعد تغيرا لان المكان ليس هو البعد

المطلق الجامد حتى يلزم ان لا يتحد حكم الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطالب

في الجسم ان يكون بالضرورة ويلزم من كون المكان هو البعد ان لا يتحد الجسم بالذات الا في

تتبدل عليه الطوح الحيطة مع ان تبدل لا امكنة انما تغير الحركة لا بنية ويلزم منها فيه

اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الظرف المذكور وانتم التزمون من بادئ في صندوق

يكون متحركا بالذات مع انه يلزم ان يكون ساكنا لان الطرح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان

ملزوم لسكون الجسم فيه فلا يتبدل وانما يجب عن الاول بان استدلالكم

اذا كان المثلين لم يتمكن فيهما كان حركة احدهما كانت اشياء غير حركة الاخر فالواقف في الطرف الواقف

حركة وهي انما لا يتأتى بالتبدل وانما ما يتبدل هو المتحرك بالذات والطرف

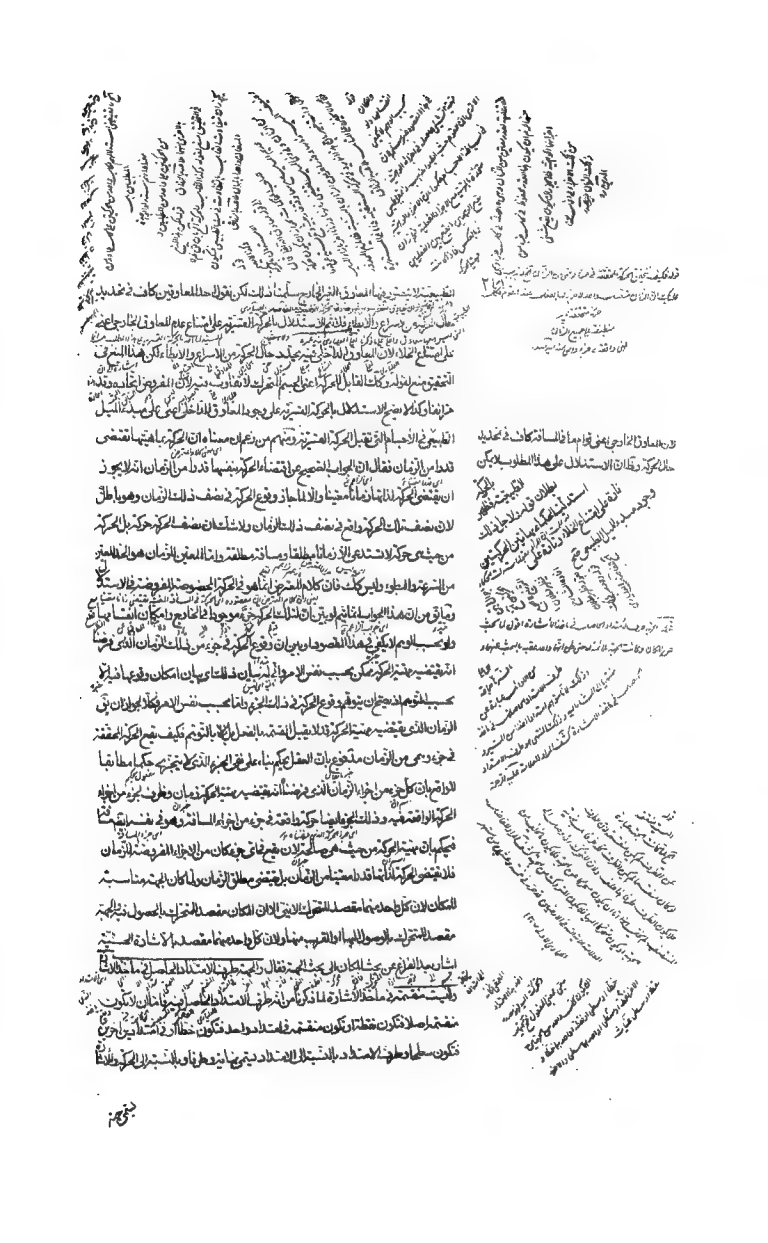
لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما لا يزيد يعني به وصفا

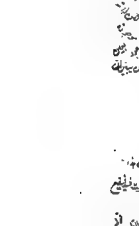
بالعرض لا الحركة وصف لم يحل تعلق قول الكرامية لزم ان يكون انسان محذوف بكرا بارسا مثلا

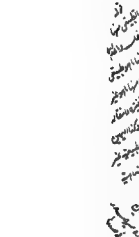
بحيث لا يزيد من ظاهر هذا لفظ محذوف فانا نقول لزم ان يكون ساكنا لان يتنقل

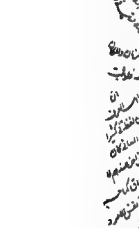
من مكانه وهو باطل الكرامي وهذا الجواب انما تعرف حركة ما ويعرف بالحركة الى

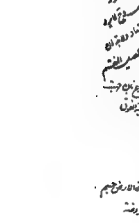
في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوقة اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون
على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه
اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء
ثم ولو سلم فلا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد فيما دونه حتى يقوم الاحتمال
المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلا يجوز ان يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد مثل تلك النسبة بين المعاوقتين فان كثيرا من
النسب المقدارية والهندسية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة
مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا نسلم انه ان يمكن ان يكون
الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء
الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء
الغليظ كتسع [illegible] فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة
وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان
الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع
العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل الاستدلال لانه هذا لان حاصله ان الخلاء ثم اذ لو كان ممكنا لما لزم
من فرض وقوعه مع الحدود الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث المذكورة
على الوجه المذكور محال كل واحد منها ممكن وذلك لاجتماع تلك الامور وايضا يمكن تساوي زماني ذي
المعاوق وعديم المعاوقة وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء
لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم بامتناع احد الحركات الثلاث اعني الحركة في الخلاء على الوجه
المذكور اعني كونها في زمان فلم لا يكون لكم الاعتراض [illegible] ببطلان عليكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وكذا المعاوقة زمانا فيختص بها واحدة المعاوق
ويختص باحدهما فاذا فقدتها باذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر انضمام ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك المحال المذكور والمعتمد في الجواب عنه مقالة تقرر ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من
السرعة والبطوء لانها لا تخلو تكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة اخرى قطعت تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تجد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل ملائمة
حدتهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت

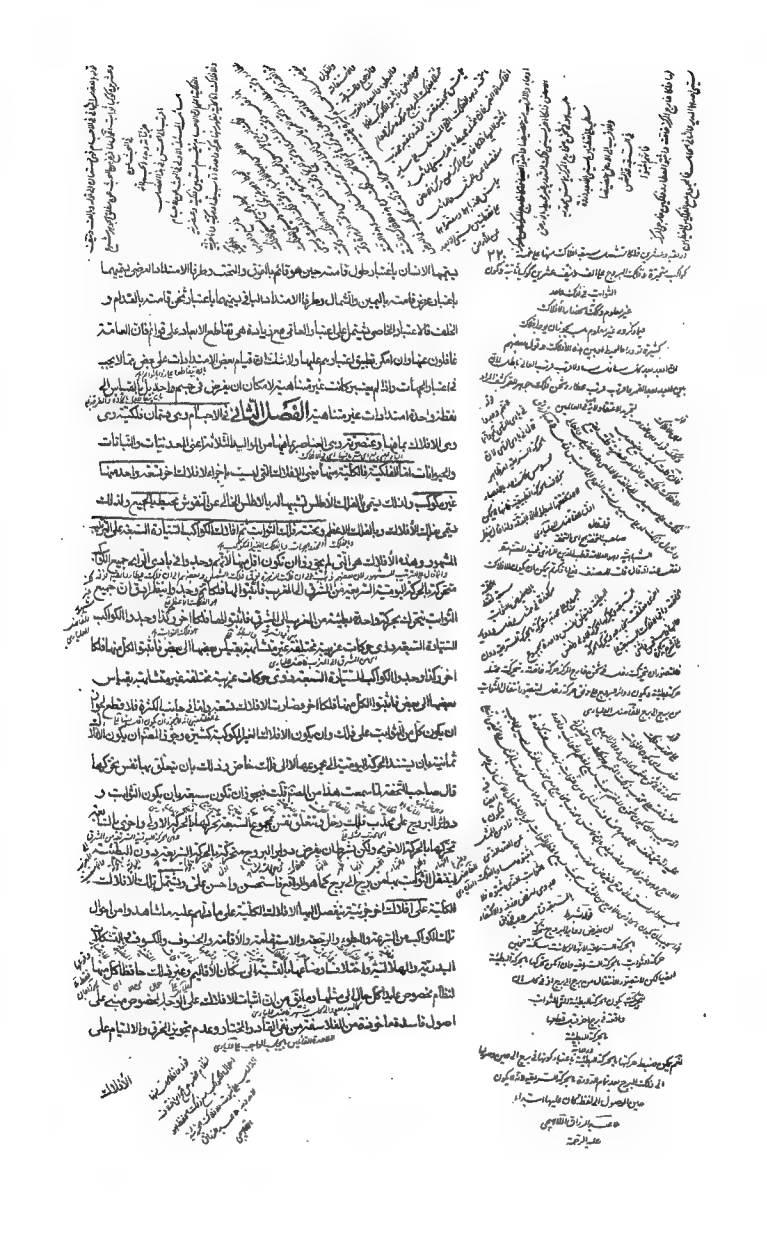












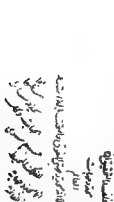
الافلاك وان لا انشقاق في جرمها ولا ضعف دلا يكون لها بموت ولا انخطاف ولا وقوف و ٧
اختلاف حال عليه بل كان دائما متحركا حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى الابد فذلك من
المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون ادلتها مما يفيد اليقين
بان على ذلك الاصول مقولان القادر والمختار بسبب لما يتصح له تلك الافعال العجيبة المحكمة
ان تقول ان الكواكب متحركة في افلاكها كما يشاء ان تحرك وتسكن وترجع وتقف وتقيم من غير
حاجة الى الة فافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فانا نذكر ادلتها مما يفيد اليقين بناء
على وجود لازمه ولا يتم الا بابطال الاولوية وليست معلومة اذ الاولوية ضرورية ولا برهان على امتناع
ان يكون تلك الاختلافات الثمانية لا لسبب آخر وانما نذكر دلائل من ينفي ذلك ونشاهد
على بطلان هذا القول وهذه الدلائل اكثرها مقدمات حدسية يحتاج الاطلاع على صحتها الى مشاهدة
الاختلافات المذكورة على انظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا تتم الا بها
شاهدنا اشباه متلاصقة هي الكتلة البدنية يظلها كلية على الاجرام بوجوب يجب القطع
بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هي هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار
ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينافيان ان يكون الحكم
على ما ذكر غاية الامر انها يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يكون
القادر المختار بسبب ارادته وجه القمر عند الخسوف مع وجود حيلولة الارض وكذا عند الكسوف
وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يريد ويقدر وجه القمر على ما شاهدنا من
الكتلة البدنية يظلها كلية وباقية على تقديرها وان لا اختلاف في حركات الفلكيات وسيارتها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من الكرتين مضيئا والاخر مظلما وتتقابل الكرتان على مركزيهما بحيث
يصير وجه احد المظلمين مواجهين الى احد الكرتين عند الخسوف والكسوف انما لحائل الظلام وذلك كما انا نشاهد
وانما يحصل على قدرها اذا كانا غير متماسين وعلى هذا الفرض لا تشكل الكتلة البدنية يظلها كلية
لكنا نجزم مع تمام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكرنا من استفادة القمر نوره من الشمس وان
الخسوف والكسوف انما كانا بسبب حيلولة الارض بالقمر وبين الناظر فالحال قائم في العلوم
الهندسية والتجربية بالنسبة الى جميع العقول ذوات فانا نجزم بان دوائر الفلك بعيدة جدا عن عالم العناصر
فضلا عن محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها أقرب بسبب
ارادته تعالى فيجوز ان يكون البعد موجبا يجوز ان يتخلف وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ذلك ان للناظر الغريب على ما هو مذهب قائلين بالاعجاب ما لا يستند الى حوادث

الفاتحة

٢٢٢

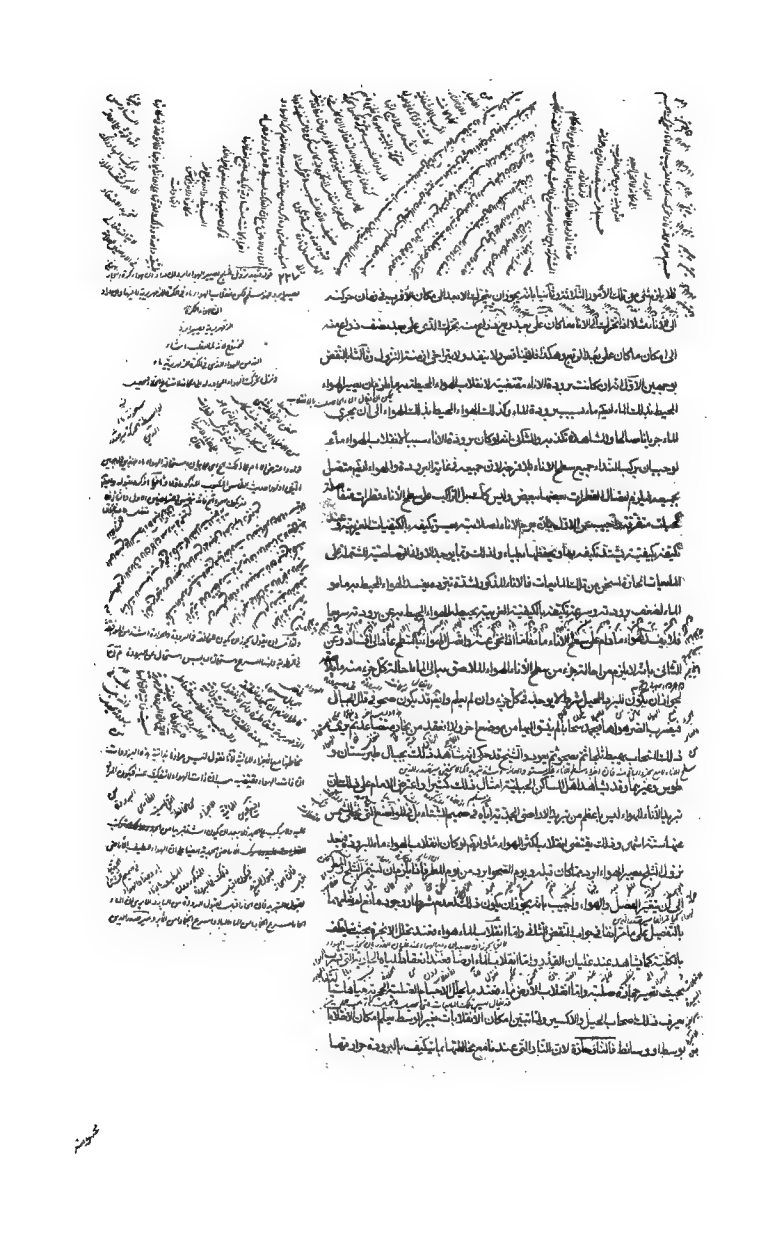
الى الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور تلك الآثار الغريبة على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد
الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في [illegible]
والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما حررت بل اعاده
من تصدى المصنفين كتتمة بها لما هو على طريق الفلاسفة وليس في الشرع ايجاب بل يمكن اثباته
من غير بناء عليها لان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه
مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو اليق والاولى كما
يقولون ان منتصف الحامل امثاله محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا استناد لهم
عن ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك
الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة
من الكواكب اذ ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف
حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه
وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور الترخص ويكفيهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة
ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك
الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة
تتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء
داثر عليهم بينه مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا
فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية
القمر جوزهر وماثلا وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي
الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا
خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان
اخران متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية
ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها مع المائل
فلكا واحدا تعلق به تفرع حركة بحركة الجوزهر بان كانت تلك الكرة جزءا من الممثل متممات غير محدودة في عدد

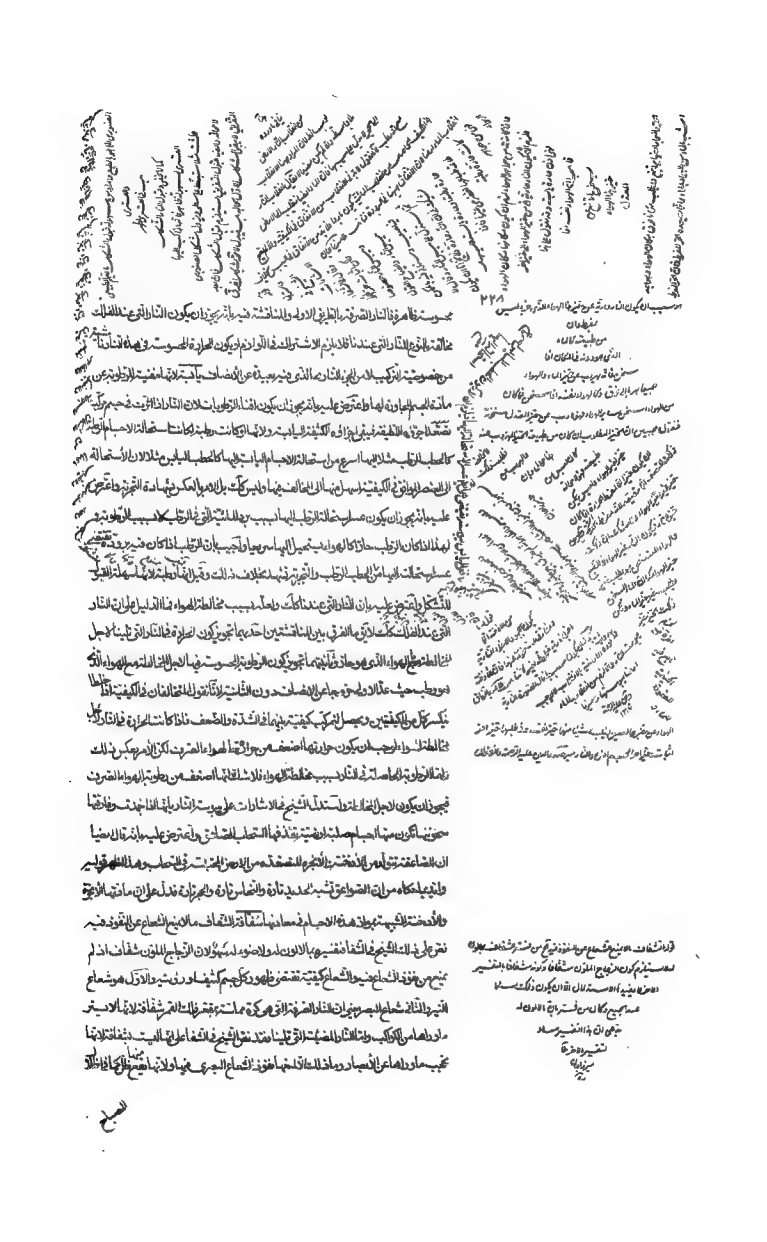
متوقف على تلك الاصول الفاسدة



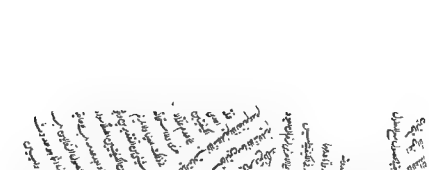
الافلاك تكون عدد الافلاك على ما ذكره وهو ستة وعشرون الافلاك الاصلية هذا الفلك المحيط بها
بان الفلك الاول من افلاك الكواكب السبعة والفلك الثامن وهو الذي فيه البروج تحدد بين محدد
ومحيط الجدد بالفلك الثاني من افلاك الكواكب وهي الفلك الثامن الذي فيه البروج تحدد بين
الجدد والمحيط بها والافلاك الثاني عشر كلها اذا جمعت عدد دلائل الطالعية عشرة وهو خلاف ما ذكره
البيهقي من الافلاك الخمسة عشر فيما ذكرنا والتحقيق على ما ذكرناه وهو ستة وعشرون
عشرون اثنين وعشرين واحد وعشرين كوكبا ذوات رصد وما عداها من الكواكب
فانها غير الموصوفة من الذوات الطبيعية وقد تكون الافلاك اسباب لحفظ الكواكب
الثابتة فيها اما الكواكب السبعة السيارة فانها ذوات طبيعية وما تحتها من الافلاك
الجهات محددة فالفلك الحامل لها وقد يكون في موضعه فان الجهة المحددة تحتاج الى فلك
لانه يجب ان يكون الحامل اجسام طبيعية لان الطبيعي اجسام وقد يجب ان يكون ذلك الجسم
مساوا لذلك الجسم الذي هو حامل له في ذاته الطبيعية اقل واكثر لانه قد يجب حال ذلك الجسم
عن ذاته الطبيعية مع حامل ذاته الطبيعية ان يكون ذاته الطبيعية مع حامل ذاته الطبيعي
متساويين في البعد عن مركز العالم وهو محال لان ما هو اقرب الى المركز يستغرق اكثر مما هو
الجهات محددة فقال ان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم الذي هو حامل للكوكب
المتحرك على الاستدارة مثلا متحركا حركة كوكبه فيجب ان يكون كوكبا متحركا حركة
مستغرقة لما حاطها فلا يخلف الجسم الطبيعي في مكانه لانه كما يخرج عن مكانه لحامله قلنا فتخرقت
على الاستدارة وذلك محال لان الخرق باطل فما ادى اليه مثله فلا يجوز ان يكون
يحدد جهتي الفوق والتحت فلو دون سائر الجهات فانه تخرقت حينئذ الفلك حين كانت
فيه كما ذكرنا فكوكبه الذي هو حامل له في مكانه الطبيعي على ما ذكرنا فلا يجوز ان يكون
الفلك فان قيل لم لا يجوز ان تتحلل الاجزاء الحامل الطبيعية لما يكون متحركا
لا بانفلك ولم يلزم ان تتحلل الاجزاء الحامل الطبيعية لما يكون متحركا
التحلل فلم يلزم من ذلك محال قلنا لانه قد يلزم ان لا يكون الجسم متحركا
قبل الحركة فيلزم ان يكون الجسم متحركا قبل الحركة وذلك محال فان قيل
الجهة المحددة لا يجوز ان تكون الجهة محددة قبل الفلك المحدد بالفلك حتى لا
فلا يتحقق عليه بالفلك فلا يتحقق تحديد الفلك الجهة المحددة بالجهة
دون سائر الافلاك كما هو مذهبه قلنا حينئذ يجب ان لا يكون الجسم الحامل
الاجسام الثابتة في الجوانب مساويا لها في الكيفيات الطبيعية لما ذكرنا
الاجسام الثابتة في الجوانب مساويا لها في الكيفيات الطبيعية لما ذكرنا
لكن الفاصل الاول بين حار الجوانب وبارد الجوانب ظهر كما ان الاتصال في الاجزاء
الجسم الحامل

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين





هو الكيفية وقد يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين بما هو تكاسر ما
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والمقدار واحد فالحاصل مع المعاودة لزم ان يكون
الكيفيتان الكسران موجودتين بالفعل فانه لما عند حصول تكاسر بما وقع ان كان انكسار احداهما
متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور والمغلوب كاسرا وهو باطل واما ان تنفعل الكيفية في المادة
فتكسرها فان كيفية ما تضاد كيفية مشابهة لها فالحرارة مثلا تطرد البرودة والبرودة الحرارة
فالحرارة الحاصلة في كل جزء من اجزاء الجسم المركب من العناصر الاربعة اذا ورد عليه الكيفية الرطوبة
تفاوت الاجزاء الحاصل حتى ان البرودة التي في الجزء المائي تطرد الحرارة والرطوبة والبيوسة وكذا الهواء
والارض وبعض وبعضها تؤثر فيها ان يكون اقرب الى الكيفيتين المتضادتين منها فانها بما يعارض اليبس
بالقياس الى الماء والرطوبة بالقياس الى الهواء وكذا في الرطوبة واليبوسة وانما تؤثر فيها اذا كانت اقوى منها
بحيث يكون الغالب عليها والصورة قوله اما اذا كان الخ اذا امتزج الماء بالهواء وكسرت حرارته وبرودته طبيعة
صورة مشتركة بينهما وهي الرطوبة فيكون الماء مغلوبا في الامتزاج بالهواء وكذا الهواء بالقياس الى النار
صورة مشتركة بينهما وهي الحرارة والرطوبة فيكون الهواء مغلوبا في الامتزاج بالنار وكذا النار بالقياس الى الارض
صورة مشتركة بينهما وهي الحرارة واليبوسة فيكون النار مغلوبا في الامتزاج بالارض وكذا الارض بالقياس الى الماء
صورة مشتركة بينهما وهي اليبوسة والبرودة فيكون الارض مغلوبا في الامتزاج بالماء وقد عرفت ان الكيفية
الغالبة على المادة لا تخلو اما ان تكون مساوية لكيفية اخرى او اضعف منها او اقوى منها فان تساوتا
فالمادة تقبل الكيفيتين معا وان كانت احداهما اقوى منها فالمادة تقبل الكيفية الاقوى وتنفعل عن الاضعف
وان كانت الاضعف اقوى منها فالمادة تقبل الاضعف وتنفعل عن الاقوى وقد يرد هذا عبارة اخرى فيقال
ان فعل المادة اما متحد عن كيفية واحدة او عن كيفيتين او اكثر والاول اما ان يكون عن كيفية اضعف منها
او اقوى منها او مساوية لها والثاني اما ان يكون عن كيفيتين اضعف منها او اقوى منها او مساويتين لها
او اقوى من احداهما واضعف من الاخرى والثالث اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او
مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والاول اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها
او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والثاني اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى
منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والثالث اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها
او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والرابع اما ان يكون عن كيفيات
اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والخامس اما ان يكون
عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والسادس
اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها
والسابع اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف
من بعضها والثامن اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها
واضعف من بعضها والتاسع اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى
من بعضها واضعف من بعضها والعاشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها
او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والحادي عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها
او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والثاني عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها
او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والثالث عشر اما ان يكون عن كيفيات
اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والرابع عشر اما ان يكون
عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والخامس عشر
اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها
والسادس عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى من بعضها
واضعف من بعضها والسابع عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية لها او اقوى
من بعضها واضعف من بعضها والثامن عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى منها او مساوية
لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والتاسع عشر اما ان يكون عن كيفيات اضعف منها او اقوى
منها او مساوية لها او اقوى من بعضها واضعف من بعضها والعشرون



بل أما نفيه من السيد على تلك الصناعة فإن الذاعم والمذوق والمشموم والماذق وكيفيتها والكيفية المقارنة للصورة فإنها لازمة لها فإنه لما وجد الشعر يجوز استعلامه عند تأثير الحدة ثم سلوبها الموقف على إدراك تلك الحدة يجوز استعلام الكيفيات الحدة للمواد عند تأثير التي تنبعث فيها التي يفيض الصور في تلك المواد فإنه لازم بكون الكاسر كاسرا للمنكسر كاسرا وكون الصدوم مؤثرا وذلك الأول بأن تلك الأجزاء المتصغرة التي خالفت كيفيات الفضة وتعرفا على الفعال تكون منفعلة وغير الأستعداد تكيف تلك بكيفية متوسطة مشابهة في الكل على القاني بأن استعداد كل كيفية للمادة الأخرى لا تصور والثاني بأنها في كيفيتها فيجب تصور الكيفية في بيته من الكيفية المعدة فينقل الكلام إلى الاستعداد ونجيب ذلك الاقتسام والالزام ونذهب سبيل المحققين إلى أن فاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو الكيفية لا غير فإنها فإن الحرارة مثلا الكاسرة للبرودة والبرودة المكسرة للحرارة فإن الكاسرة هو الذي يكون ذا الحدة في الحرارة بل يجب أن نفس الحرارة ما فإنها إذا تمرج بالماء الشديد البرد يكسر برودة برد ندو كلما الكاسرة للبرودة لا يلزم أن يكون ذلك الحدة للبرودة مزاج حصل نفس الحرارة بردة كالماء القليل البرد فإنه امتزج بالماء الشديد البرد فإنه يكسر برودة حتى إنها قال وإذا كان كذلك فإنه ينتج استناد الفاعل إلى الكيفيات كما هو مذهب الأطباء ويتبعهم ما ذكر من أنه على كل واحد شيء فإنه يدل أنه ما عن الأول وهو أن يكون أن الكاسر أن معا قلنا نسلم أنه ما عن الكاسرين حال حصول الانكسار بين لأن الكاسر هو الحرارة لما كان نفس البرودة والمكسر كان الكاسر إياها الانكسار وبيانه ضرورة أن هذه الكيفيات بأنفسها في التمزج بعد حصول المزاج وإما عن القسم الثاني فإنه لا يكون البرد حينئذ إن يصير الكاسر والانكسار ثبت أن الكيفية المنكسرة للسورة قد تكسر برودة ضدها على أنا بينا من الاستدلال قول لا يحتمي على الناظر الصارف ممتزاج الكاسر وهو الكيفية المنفي فإن معنا ما نعلم حينئذ أن تلك الشيء من كيفية الوعي الكيفية المضعفة حقيقة ذلك أن نعلم على الكيفية الفتور ويحدث له الكيفية الضعيفة إن الحلاوة عنوه نفع فإن الانكسار بين أن كانا معا لزم أن يكون الكيفيات الكاسرة أن موجودين حال وجود الانكسار ضرورة وجود الأثر حال وجود الأثر مستند إليهما فإنه لما ثبت الحقيقة السبق الانكسار وأن كان بعد الانكسار بين حقيقة أعلى الإطلاق بأن نقول الصدوم الانكسار موجودة معدة الشعير كاسرة مزج بسبب بقية نفوذ وجودها بعد الانعدام فإن انكسار برودة ما مثلا إن كان متقدما على انكسار برودة حرارة الثاني فإنه لما نعلم أن تلك البرودة بقية من الماء وبحدث برودة أخرى أضعف منها ثم انكسار برودة حرارة الثاني بعد ذلك إنما تعود إلى الأبان يعود تلك البرودة الشديدة التي انبعثت من الماء الانكسار فتكسر تلك

القول

والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل

الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يتيسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الاجزاء

المتفاوتة بعضا اخر منها او طباعها داعية الى الافتراق بالتوقف الى ميلها الطبيعية المختلفة فيحصل

الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لا تتحرك من كيفية الى اخرى فلا يحصل

بينهما امتزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه يجوز ان يقع اجتماع

الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائل الى

السفل كالارض والماء في جهة العلو فمانعة الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى

مجتمعة فيحصل المزاج ثم يبقى عليها ثم يبقى وجود ذلك المعتدل فهذا الامتناع فلا يكفي تمام

الاجتماع قد يكون كالمنفصل كاصل الاجتماع الذي كان سببه من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء

الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي

لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي ولا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه

للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيرها والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز

ان يحصل الصورة النوعية فيقتضي حصوله في مكان بعض بسائط وليقم لزوم الخلاء قبل حدوث

المركب ثم يجوز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا المركب لجزء لا يطلق المركب عندهم قديم وان كان

كل واحد من افراده حادثا كما مر ومكانا فيه المبعض البسائط قد شغله التفاصيل فيه او مردودة

لبطلان الخلاء وايضا يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد عرفت تحقيق ذلك اقول

ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول بسائطه لا على امتناع

وجود مركب متساوي مقادير كيفياته الاول المعنى الحرارة والرطوبة ... البرودة واليبوسة والمراد

بالمعتدل هاهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم يخرج الخارج

عن الاعتدال في اقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون

كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بسبب تفاوتها في الكم او الوضع

او غير ذلك كتفاوت ابعادها من اماكنها الطبيعية على ما مر هنا استناده من كلام المصنف وقد

يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله

ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق

بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل

الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بين الاشياء

والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى له ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خارجا

كيفيتين والثالث كيفيات فانه امر حسن وذلك خطأ منه لانا لا نسلم ان الترجيح بكيفية
زيادة كما ان الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك خطأ منه لانا لا نسلم ان الترجيح بثلاث كيفيات كان الواجب
علينا ان يعتبر في الثلاث التي في الترجيح بكيفيتين وكذا في الترجيح بالكيفيات الاربع فانه تقتضي
بذلك الاقسام ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واحد عشر قسما من الثالث واحد عشر قسما
في الرابع مبنية على التناسب بين الكيفيتين على الوجه الذي بينا في اذا كان الدليل مركبا من ان
يكون مثلا احد اجزاء مضعف بردوسة ورطوبة ضعف بيوسة وحرارة هذه الشيء ما دامت
تكون مرجحة كان مذهب محمد دليلا على ترجيح في ذلك الشيء ان يكون جزاؤه الحارة مثلا عشرة جزء
البادرة عشرة الحارة ثلاثين والبادرة خمسة عشر فان ذلك الشيء مادام موصوفا بهذه النسبة
واما ان تركب منه مزاج فذلك المركب فلا يتصور مع زيادة الأجزاء الحارة والبادرة فكون المركب
احر وابرد مما ليس كذلك لان كون الحرارة ضعف البرودة فان كان ما يلي ما زاد الزيادة كان المزاج
معتدلا وان لم يكن ما يلي ما زاد ما يجعلها فائقة ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ليس مزاجه
كذلك فيكون احر مما ليس مزاجه كذلك فظهر ان الخارج عن الاعتدال الذي هو احر مما ليس مزاجه
كذلك هو الخارج عن الاعتدال

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام اذا كان في هذا الفصل اربعة اقسام
القسم الاول في البحث عما لا يتحيز عن معلول حكمها اذا كان في هذا الفصل اربعة اقسام
القسم الاول في بقية احكام الاجسام
وفيه ثلاثة ابحاث البحث الاول في ان الاجسام كلها متناهية الابعاد لو جاز ان يوجد شيء ما فانه
ذو حيز فاما ان يكون متناهيا او غير متناه وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون موجودا بعد عدم متناه
لان ما فرض انه غير متناه يمكن ان يضعف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه فانه يمكن ان
يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه وجوده فهو محال فالقول بانه غير متناه يكون محالا
انما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يمكن ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اما ان يفرض
بحيث اي جانب فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا او لا يفرض بحيث اي جانب فرض انه غير متناه
فرضنا وجودا معينا خطا غير متناه او فرضنا خطا غير متناه ثم بعد حذف ذلك الخط
بذراع مثلا ثم بذراع آخر على الاطلاق ثم بذراع آخر وان يقطع الثاني والثالث يلزم ان يكون الناقص من الاول
وهو ذراع واحد اما ان يقطع الثاني لا يلزم ان يكون متناهيا والاول غير عليه مقدار ما وهو نزاع
فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيها على تقدير ان يكون الناقص متناهيا محالا فيكون الناقص متناهيا محالا
وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد تكلم عليه بعض الاوائل بوجوه اي خط الشيء
بين ضلعي الزاوية وهو ما اشتمل عليه مع وجوب اشتمال الثاني عليه هذا برهان ان لو قيل ان كل
زاوية فان ضلعيها ينتهيان الى اشتمال عليه بعين الى حد بعينه فيلزم ان يكون الشيء محصورا بحدود

ما بلغنا يعني اذا امتدّا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما اح ذراعا فاذا امتدّا عشرين ذراعا كان
بعد ما بينهما اح ذراعين واذا امتدّا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما
الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى
غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي
اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي
اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان
الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما
محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من
الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع و
على هذا تزداد البعد بينهما بقدر تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما
الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمّى بالترسي وهو ان نفرض
محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه بستة اقسام متساوية ونصل بين
كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز
الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل
واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع قوائم وقد حصلت
هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من
تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا
لامتدادهما وذلك لانا اذا فصلنا من هذين الضلعين خطين متساويين ووصلنا بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي
قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل
واحد من الضلعين قد امتد عشرة كان الانفراج بينهما اح عشرة ايضا واذا امتدا مائة
كان الانفراج اح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما اح موصوفا باللاتناهي
محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى

على المتأمل

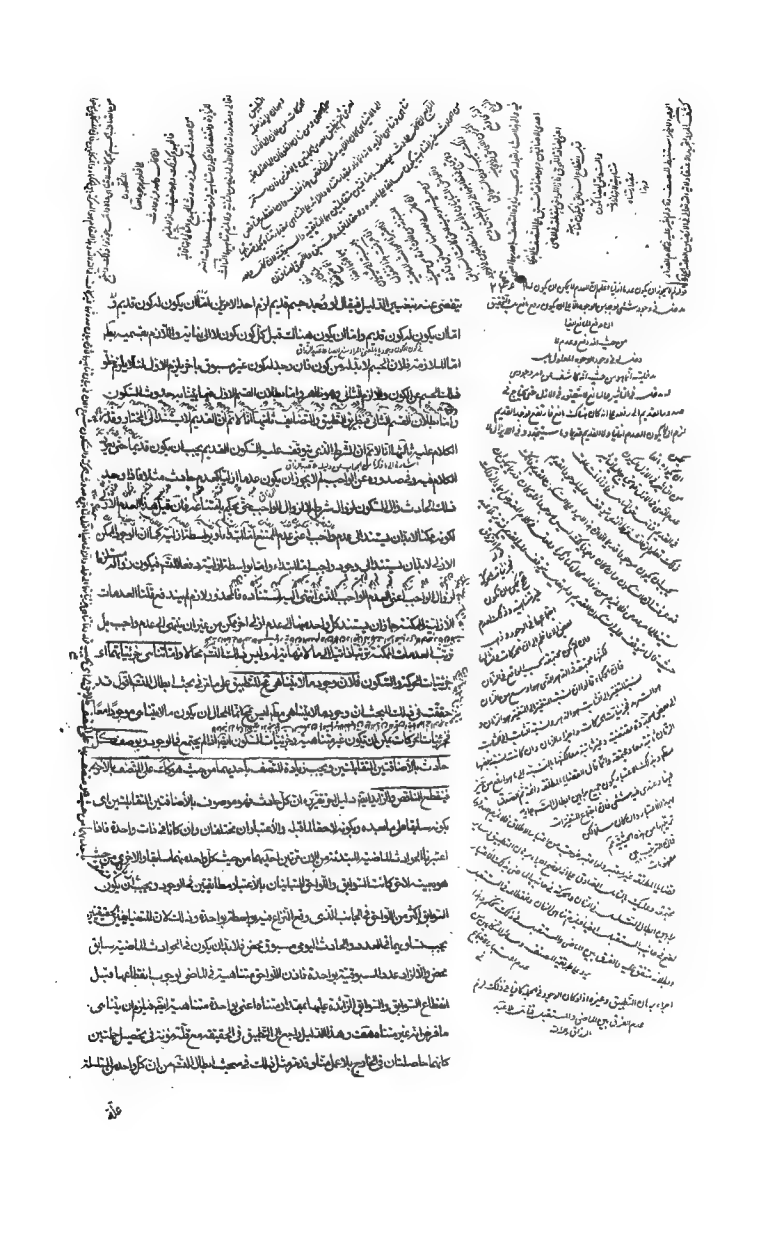
وما بين ما ترى من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرنا فاحفظ ذلك

ان یکون مع تیہما مسبوقۃ بالغیر ذلک وجہین احدہما ان مع تیۃ الحرکۃ لا یجوز اجتماعہا ولا شک ان الاول متصل مسبوق
بالعدم المقتضی مع تیۃ الحرکۃ لاقتضاء الاول مع مسبوقیۃ بالعدم المحض المقتضی مع مسبوقیۃ بالغیر
مقتضی مسبوقیۃ الحرکۃ وقد ضم ذلک بیان مع تیۃ الحرکۃ حاصلۃ فی کل واحد فقد اجتمع فی الاول
المتصل المقتضی مع تیۃ مع الاول مع الحرکۃ لاقتضاء الاول فی کل واحد منہما وکونہ کذلک فی کل واحد من المقتضی والمقتضی
من ثبات مع تیۃ الحرکۃ فی کل واحد منہما فالاول مع مسبوقیۃ للمقتضی المقتضی الاستمرار فی مع تیۃ
فی مع تیۃ الحرکۃ مع خروجہ عن الاسبوقیۃ للمع تیۃ بغیرہا من المع تیات وہکذا الحال
اذا تصمد ذلک المقتضی الی جزئین متقدم احدہما علی الاخر فان کل واحد منہما یقتضی ان یتم جزئی المع تیۃ
الحرکۃ المذکورۃ وقد تبین ان کون فی مع تیات الحرکۃ کذا کان حادثا کان مسبوقا بعدم الزمانی اجتمع
عدم ذلک الشیء فی الزمان الاول مع وجودہ فی الحرکۃ فی الزمان الثانی مع خروج فی مع تیاتہا اجتمع
وجود ذلک الشیء فی عدمہ فی الزمان الاول وقد ضم ذلک ان الزمان الاول یصدق علیہ انہ عدم
محض وما اجتمع فیہ عدم ذلک الشیء وکل واحد من وجودہ فی شیء منہا جامع لعدم فیلزم اجتماع النقیضین
بالمعنی الذی ذکرناہ ان الزمان الثانی لعدم ذلک الشیء فیہ وقد ثبت بما تقدم ان الزمان الاول مع وجودہ فیہ
وقد ثبت ایضا بما ذکر ان الزمان الثانی لعدم ذلک الشیء فیہ ینقطع شیء من ذلک الشیء بانقضاء الزمان الاول
فلک الوجودات والبرہان جزء الاول انقطاع ما یجانسہ فی الماضی فاذا وجد فی کل جزء منہا حرکۃ انقطع ضم
عدمہا وتأثرہ بالمثال المتقدم الساوی اعنی تعاقب الاجزاء الزمانیۃ الحرکۃ فی الذہن من غیر تلازم بین الاجزاء علی ثبات
عن ذلک الاول فحینئذ لو وقعت معین فیہ وجود الحرکۃ فی عدم وجود الحرکۃ فی الذہن من غیر تلازم بین الاجزاء علی ثبات
الساوی المذکور فی مع تیۃ الاجزاء الزمانیۃ الحرکۃ وقد ثبت بین ما سبق ذکرہ فی الذہن من غیر تلازم بین الاجزاء علی ثبات
جزئیات الحرکۃ والسکون اقول ان ما سلکہ المعترض من عدم وقوف کل جزء من جزئیات الحرکۃ کما ہو
المستدل علیہ ہنا ولا حاجۃ الی الاستدلال علی عدم وقوفہ بہا فانہ سیقع لہم التدلیل علی جزئیاتہا
منہا مع تیۃ وہی التی قد تبین ثبوتہا مما تقدم من عدم وقوف کل جزء من جزئیات الحرکۃ کما ہو
حدوث تلک المع تیۃ وقد ثبت بعد ثبوت تلک المقدمتین لان الامر بالنظر فی ہذہ المع تیۃ انما کان کل واحد منہا کان
بحیث لو قیم حادثا وإذا کان مجموع جزئیات مع تیۃ حادثۃ کانت تلک المع تیۃ حادثۃ بتلک الطریق الطبیعی
وقد تم بہذا ابطال المتکم وتغییرہا فیہما ان یقول لو کانت حرکۃ کذا مع تیۃ کانت تلک المع تیۃ کذا لان ما فرض
من معین منہا کعشرۃ مرات مثلا جلوسا خوی ثم نظم الجلسات وذوق الکلام الی ہنا وقد عرفت
ان برہان التطبیق لا یدل علی امتناع الامور الموجودۃ معا انما یدل علی امتناع ترتیبہا وتعریفہا

فی بیان معنی الازل

برہان التطبیق والقضاء

طبع



وطريقة الهارب من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته فوجب ان يترك كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى ممتنع لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا فتقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة

والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسل المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من امتناع الانفكاك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند المحققين والمادة منتفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا امتناع الانفكاك عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بهذه القبلية ولا يكون متقدما بالزمان وقد تم

تمامه

تحفة محمد شاهي

اعتقادات الناس عن التشويش والقلق والعجز والفترة النائمة لا تكفيه

امثال هذا والشرع

في حد ذاته ومرتبة كمال التفضل

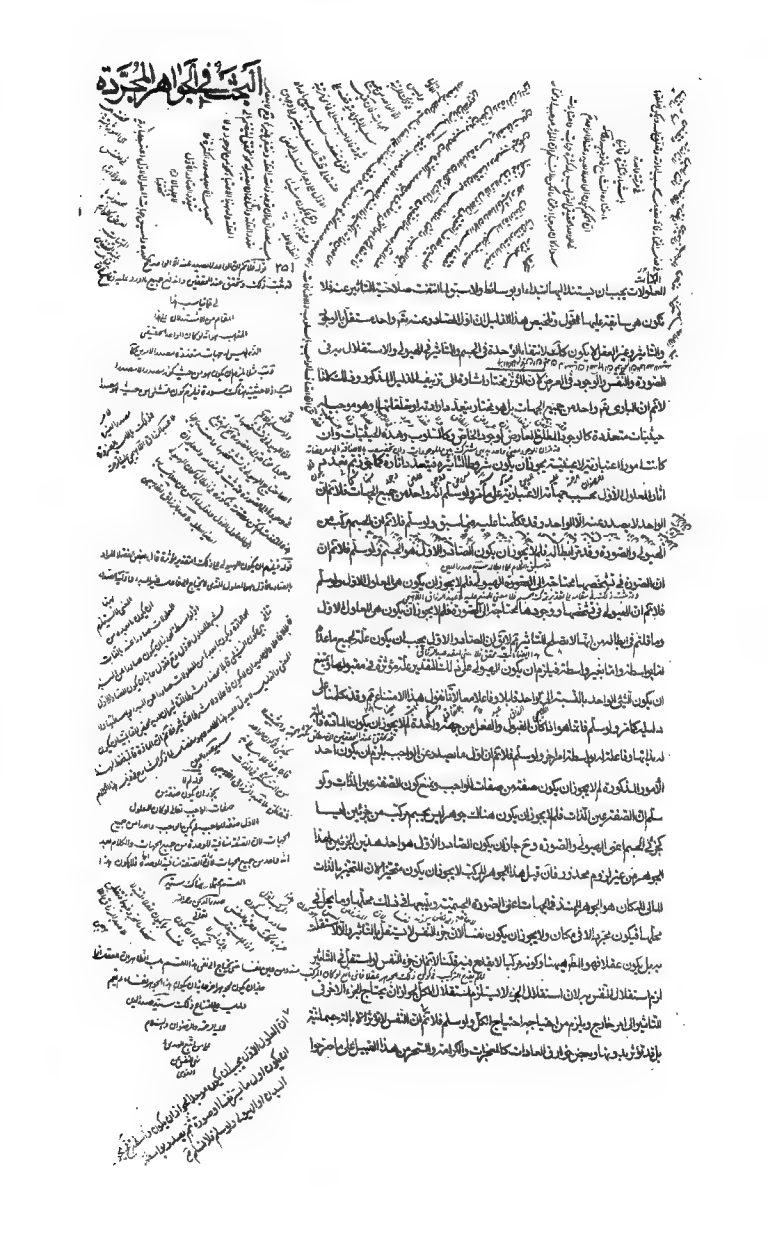
عن ذلك وهم واتيب مستحق

وغش انهم احوالي وبستقبل ب

اسب ورنگ وفال وخط صاحب دوی زنیار الا عبدالله

قوله والقبلية لا تستدعي زمانا وقد سبق تحقيق القول في الجواب عن الشبهة الثالثة وتقريرا انتهى قوله فانه قد سبق ما وجوده

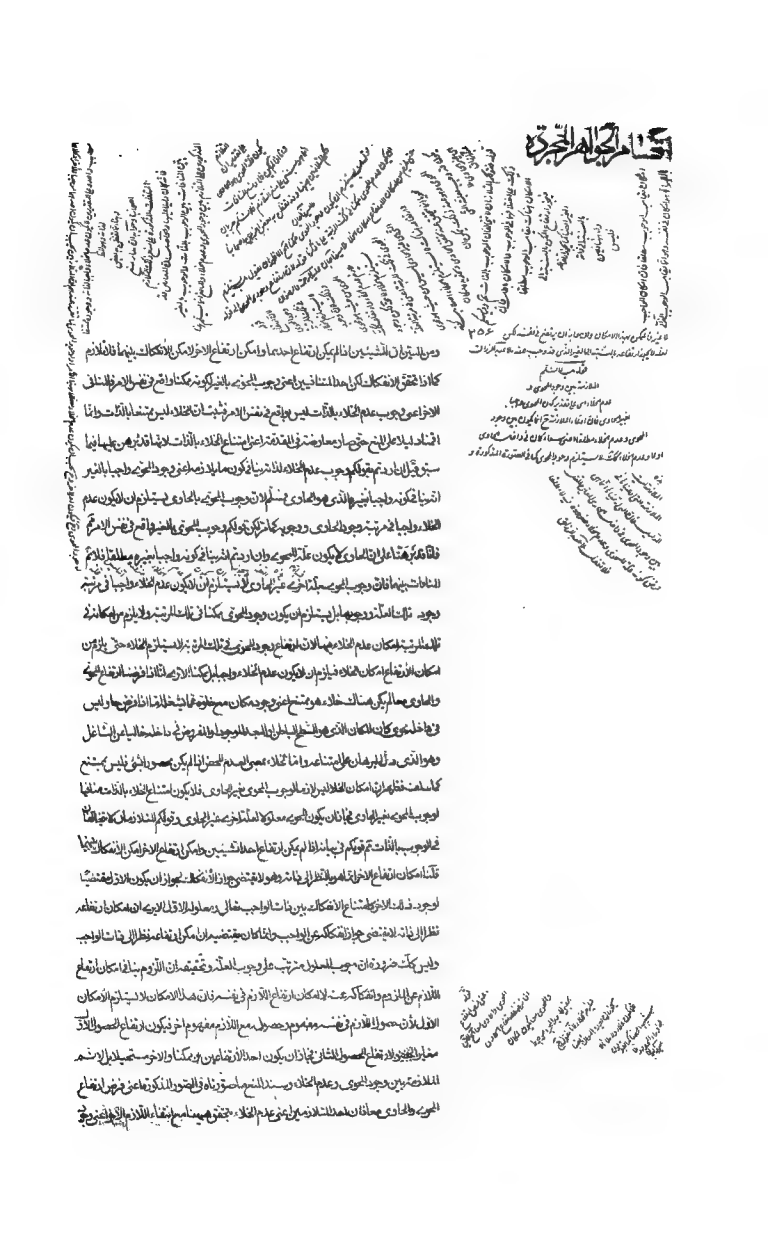
الفصل الرابع



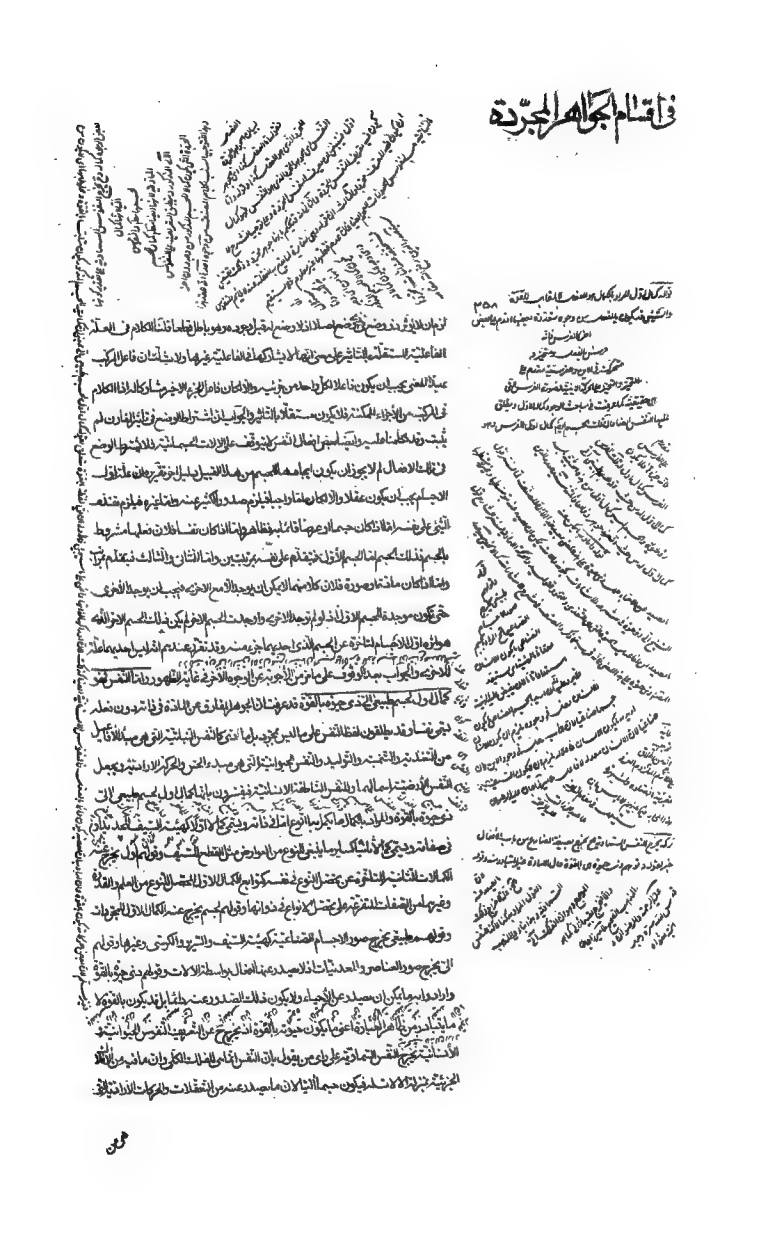
بيان أقسام الجواهر المجردة

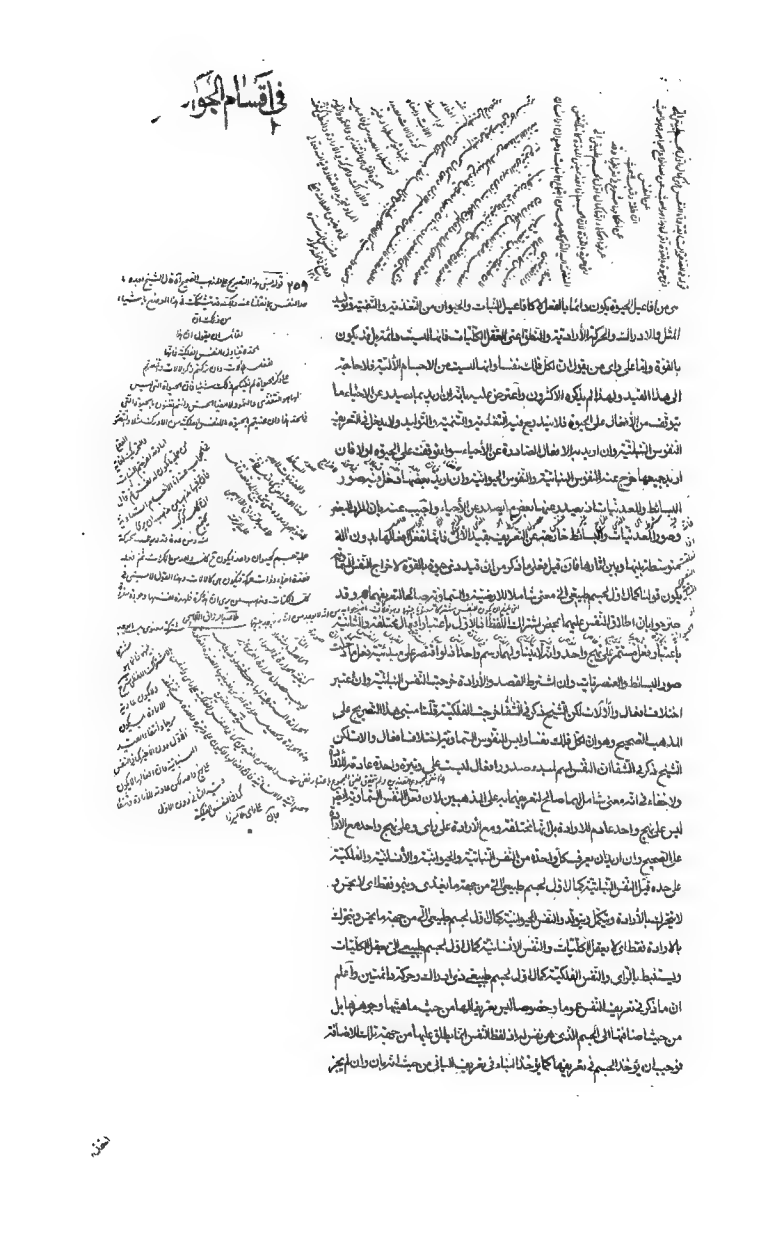
بيان أقسام الجواهر المجردة

اذا كان علة موجبة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه على وجه
يكون الخلاء فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة موجودا ووجب حينئذ
تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل
الحاوى ووجود المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فى نفس الامر ضرورة
انه اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بمحوى واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما
متلازمان فى التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه
بالعكس بل نقول ان عدم الخلاء فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما
كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز
الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها
فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة من المراتب اصلا لان ما بالذات لا يختلف
لا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى الصورة الجسمية للجسم الحاوى
لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان
مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود العلة
فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجب الخلف ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هى الهيولى
الحاوى لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود
الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين و
بمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شئ
منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه
انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة
والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك
تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فثبت
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول تم لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن
الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين اذا
وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات

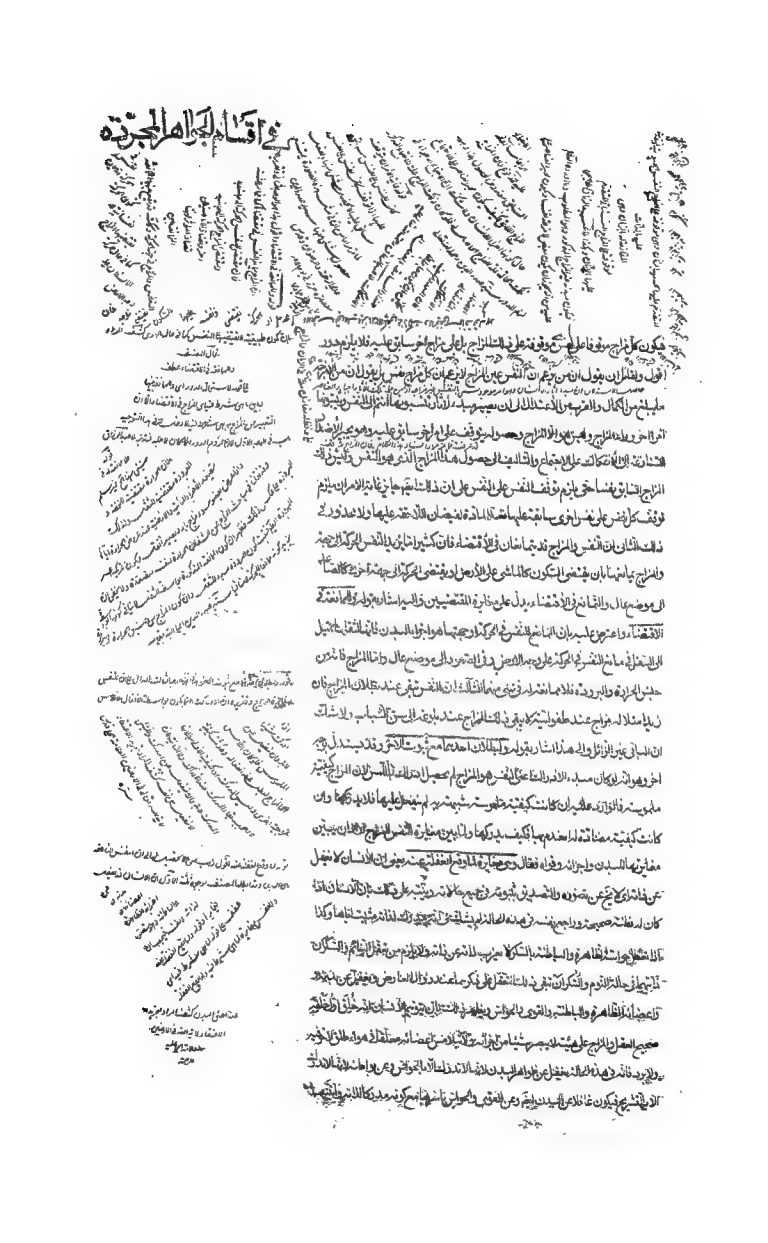


في اقسام الجواهر المجردة

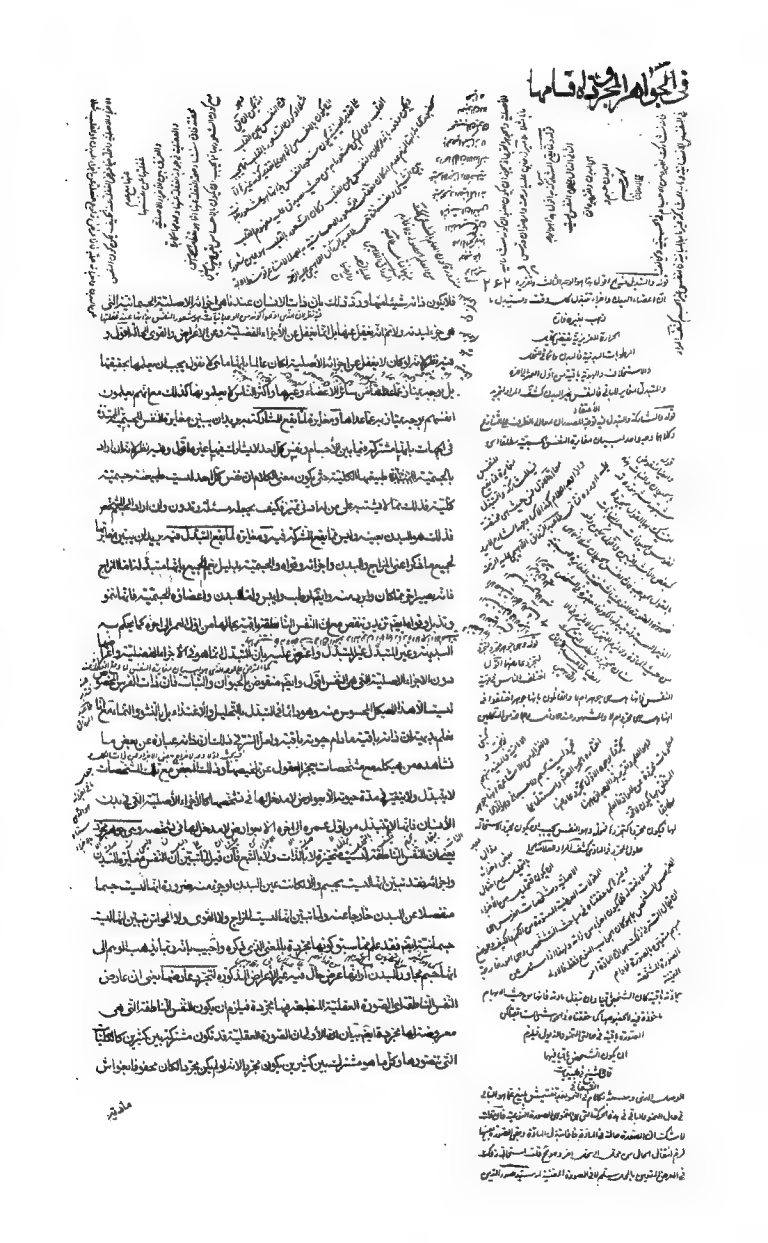




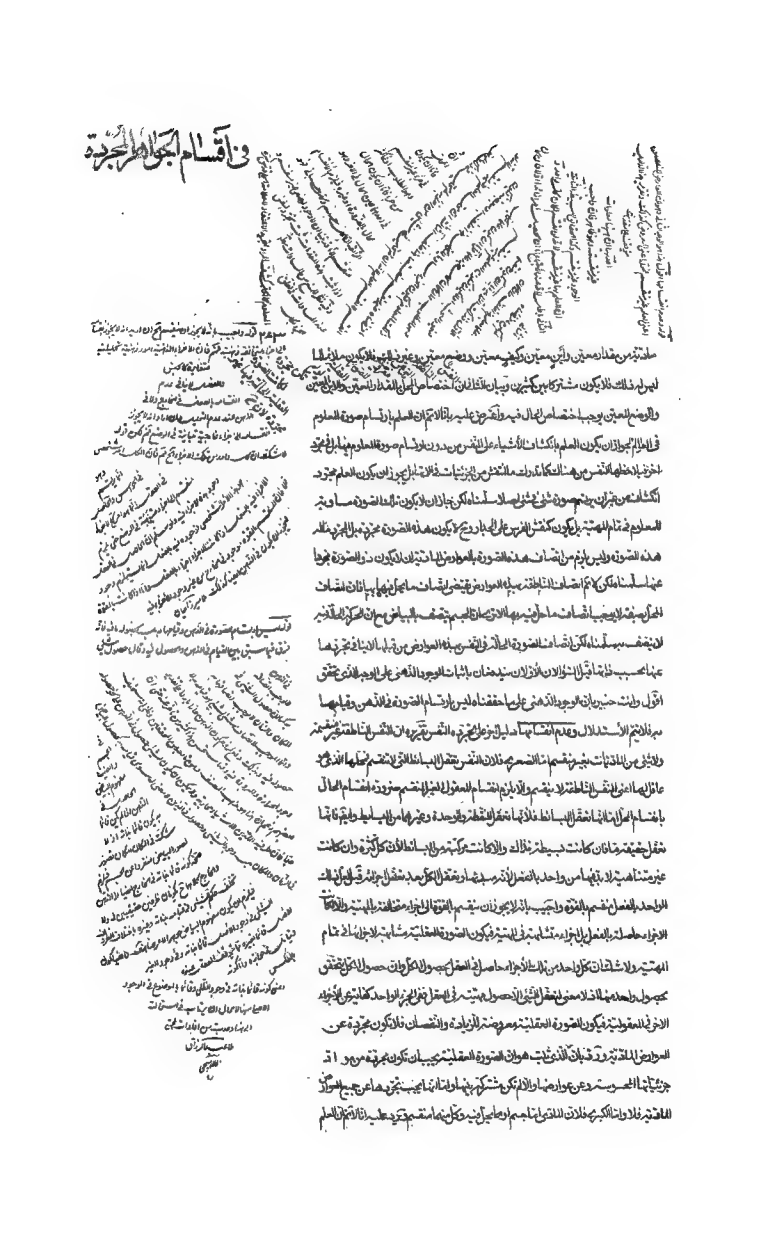
وأقسام الجواهر المجردة

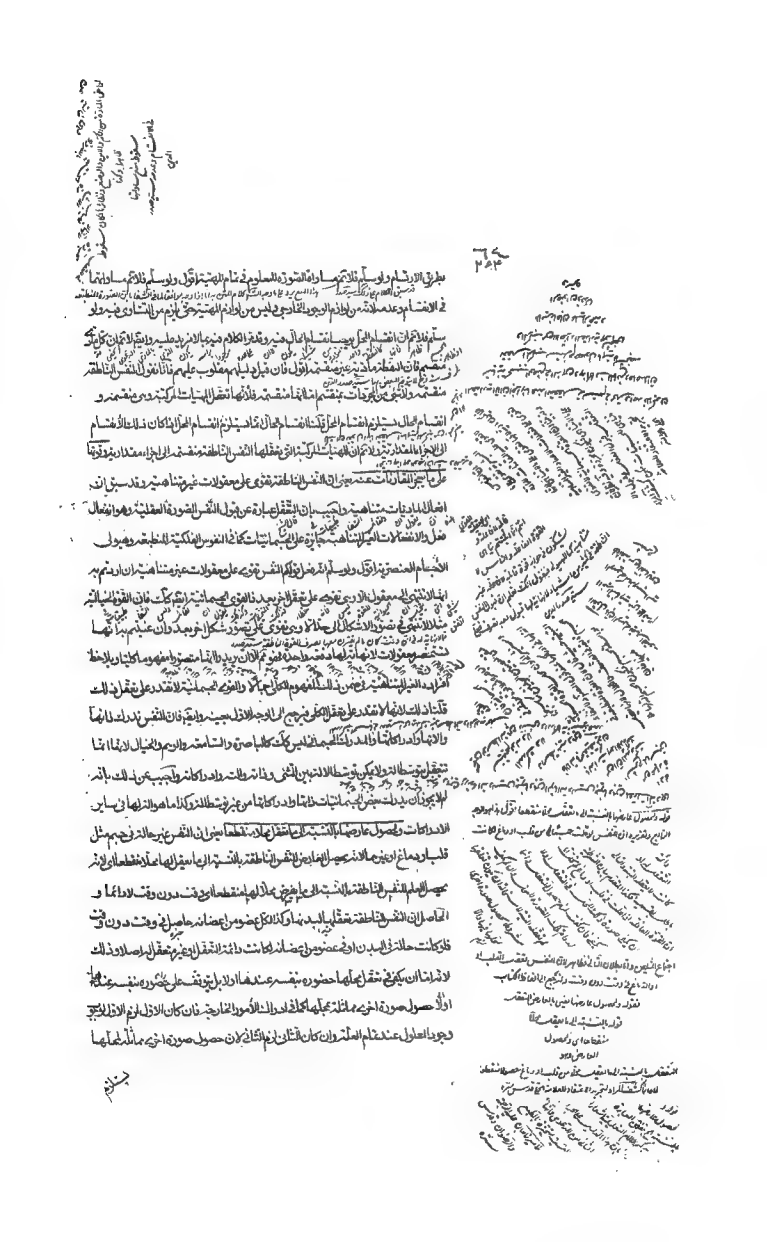


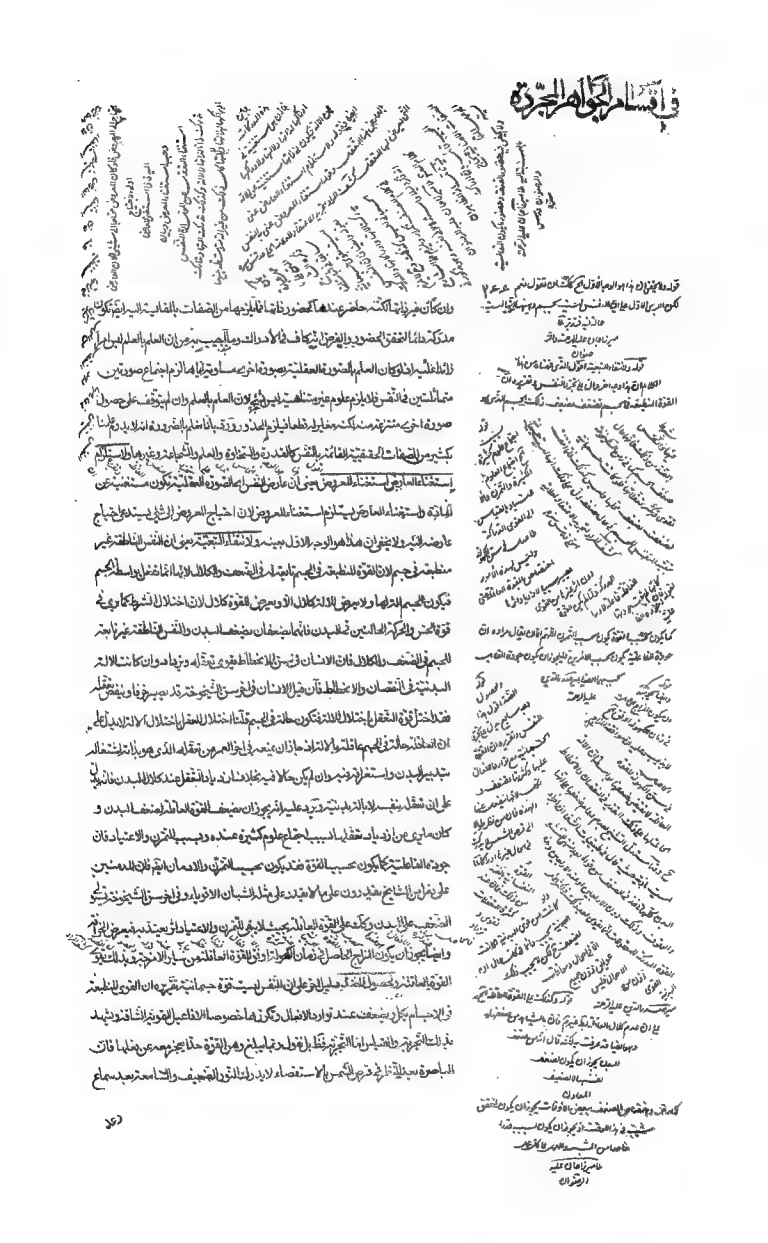
في الجواهر المجردة لها قائم بها



في أقسام الجواهر المجردة

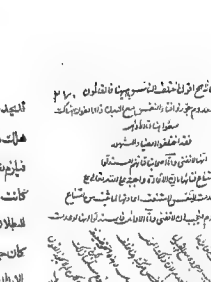






في اقسام الجواهر المجردة

في كيفية النفس

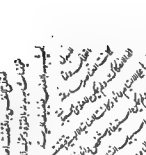


الانسان

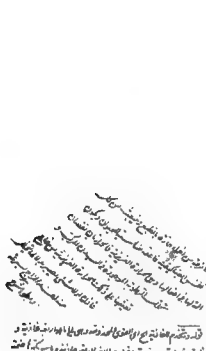
في تناسخ النفوس

الشيء بينهما هو جهة مقارنة النفس البدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن علة لامكان وجود
النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد
وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد لتعلقها به و
تصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا
وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
لامتناع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون
مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة جاز ان يكون البدن علة لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد لانقطاع تدبيرها
عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل
لا يكون مستعدا لها وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود
النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا لامكان الثاني مع اشتماله لامكان الاول ويرد
عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولا يصير هيولى صورة لاخرى الا بطلا
اصلنا امر التناسخ ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على
البدن فيكون التي لصيقة بها في البدن واحد اثره وفعلها او هذا الكلام مبني على … وحيث ان النفس
التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر
والا كان النفس واحدة مع بدنان فيرتفع تعدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقيل انهما
متساويان ومتعاونان … بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا
بواسطة الالات بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالالات اي يرتسم صورها
في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس الناطقة واما الجزئيات على
تقدير كونها جزئيات فعند بعضهم النفس على ما هو الحق وعند بعض الحواس والقائلين على ان
مدرك الجميع هو النفس ان الحاكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الاشياء الكليات والجزئيات واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك
الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس وصور الجزئيات في قواها الجسمانية … الجزئية
في قواها الا انه قد سبق بيان الاول في بحث تجرد النفس وبيان الثاني فهو لما الامتياز
بين المتماثلين … من غير … يعني … بهيئتين متساويين في جميع الوجوه

فى بيان القوى



في بيان النفس والقوى المتعلقة بها



في أنواع القوى

الغذا تنهاتم تخدم الثانية بعلمها هو المقصود بالاولى لا لزامها الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يكون ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون شيئا فلا يصل الى الاعضاء العالية وامّا ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة وجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان التذكير فانا اذا اشتدت حاجتنا الى الغذاء عهدنا بجذب من قبل المعدة من غير زيادة

[illegible]

المعدة الذي نقل تهضما ولم يتم الهضم لو كانت خالية عن الفضول بعيدة فالمعدة بالجماع يحيل الغذاء فان وقت الهضم ان احلت بجذب الكبد بالاخلاط والمالكة فالغذاء لا يتهيأ ومن الاستحالة الى تشبيه الجوهر المتغذي والاستحالة تحركه وكل محرك في زمان فلا يتم من زمان في خلط يحيل الغذاء الى جوهر المتغذي لان الخلط جسم يحتاج استحالته الى زمان ان يقتضيه زمانا نهضه فلا يتم من قاسر يتيسره على الوقوف وذلك القاسر هو المالكة وجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان اريد بالتشبيه قالوا انما شبهها بالحيوان حال ما تناول الغذاء وجدته معدة تحيل الغذاء بحيث لا يكون بين ذلك الغذاء شيء وبين ما تحيل اليه المعدة فان اريد انها شفقا بالحيوان الكامل من غير المعدة وجدنا جسما مشفقا فحسب ما شاهد بالتجربة ان يطرح فيها طرف الميل وليتم ان الذي اذا استقر فارجع لا يزال عنها مع ثقله وان ما الى الهضم فقالت اصحاب القوة المغيرة انما يكون الهضم بالاستحالة الى الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تحيل متشابه الاعضاء وقد تلك القوة تنتهي الى المعدة فيجذب الهضم ارجاؤها في المعدة فان الغذاء بعيد عنها كما يوسا الى ما شبهها بالحيوان الكامل فانها تقبض تماسكها لطبقة الشرب وذلك في آكل الحيوانات وذلك لان الاخلاط الشروب كما في جراح العنيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ وفيه الكائنة الخلط الصورية تفعل في هضم الغذاء بتحليل الاقتصار الحيوانية ولا شك ان قوة الخلط الطحال والمرارة في الكبد فان الكبد اذا تم الهضم في المعدة يجذب الغذاء بقوته المسماة بالجاذبة في الكبد فان الغذاء في المعدة تتشعر فتنفذ فيها جميع اجزاء الكبد بحيث تنال قوة الكبد بكليتها الكبد وبين بعضهم بعضا

[illegible]

الهضم الثالثة فيطلع صورة الدم عند الكبد ويحيل الى الاخلاط وهي رساطيقا بعد هضم المضغ في المسارين فان النهاية في العروق وانبثاث الدم بين جوهر الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وفيها في الاعضاء وثبات الدم بين جوهر ما يترشح الدم من قوتها المعروفة والغاذية فالغذاء ليس غذاء بعد ما جزء من المتغذي بل يفيض منه اجزاء في المكان ويخلع ما يرون الغذاء على اصول الاعضاء ويوجب نقل البدن بل يهضد ويفيد فلا يتم من قوة قد تم ذلك الفضلات ووجودها الظاهر عند التمرن في حال التمرن وما دامت الاصول وقد تضاعفت هذه

القوى لبعض الاعضاء كما المعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو غير السمن لما انهما قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في القضيف المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة ان يصدر هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام الشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما اودع فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد يبلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها انما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشات من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها التام بافعال جزئية قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابن سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يطرقوا اليهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فالدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو

في بيان اللمس والذوق

الفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور

ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلكيات الممتنع عليه

الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد

لغرض اخر كالتذذ بها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق

واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو

الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف ومن تعدده

ووحدته تكثرها فانه ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر

الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات لتستدل بذلك على تعدد مبادئها

وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى

من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس تضادا

فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة بحكم التضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة فهي

الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة و

الحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه

القوى باسرها الة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا

توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد

فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها

اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان

اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر

واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذي

قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ تمكن به على جذب

الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس تمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه

في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحارة

تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان

يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها اليؤدي طعم المذوق

كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء

الماكولة والمشروبة الا مشوبة بتلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها

بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس

اخر فذهب الشيخ الى ان اللمس جنس من المكان لا نوع ٢٧٦

قوة لامسة يعرض من تركب الارادة بها وعلى هذا يرد عليه ان التضاد غير

مدركة باللمس

حيث لم يرد بالمضادة

التضاد وان القوة الواحدة اذا

ادركت الضدين فقد صدر عنها اثنان الا

الحرارة بالقياس الى شيء وهو بعينه برودة بالقياس

الى شيء اخر فان قلت ما ذكرتم لا يتم في المطلقين فان ما يخفيه المطلق

الذوق وهي انعم الحواس بعد اللمس واشبهها به لا يتوقف

ادراكها على الملامسة حتى ان بعضا من الادراك يبع

كيفيته من المذوقات الى الملموسات فتدرك

هذه الهامش من شرح المواقف

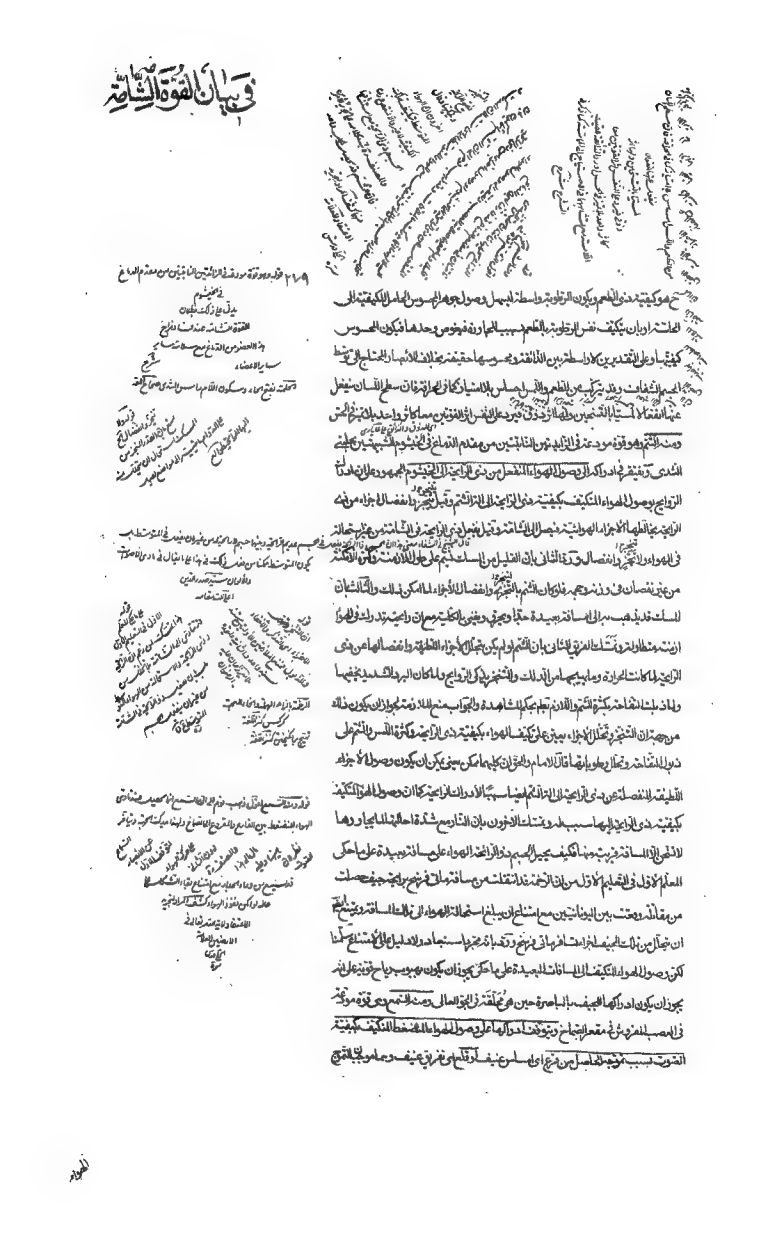
حرر في يوم الاثنين

من جمادى

الثانية

سخ هو

في بيان القوة الشامة



في بيان القوة السامعة

الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها و
واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا
يلزم التباعد من الهواء الى ان ينفاد التشكل والتموج الواقعين هنالك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل الصوت الى الصماخ ان هواء واحدا
بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ
فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه
الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت
عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس
على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد
لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين كذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض الامام الوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في
الان الذي يحدث فيها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل
حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا
سامع واحد ولا يسمعها اذ ذاك الواحد الا مرة واحدة لا نمر الا بما دام يبقى ذلك الهواء بالكلية
على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يبقى ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا انتهى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة انية الحدوث لا انية

الوجود

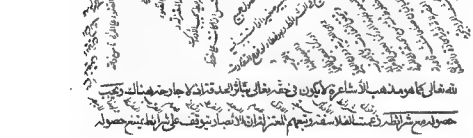
حروف فانقسم من وجوه الاول انها اما صامتة وهي التي
ليس في العربية حروف علة والهمزة وهي الالف والواو والياء اذا
كانت ساكنة
متولدة من اشياء مع
قبلها من حركات المجانسة فان الضم
مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر
للياء واما الصامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف
المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة ...

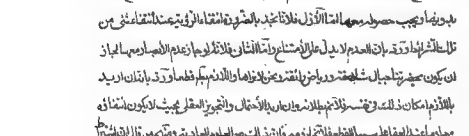
[illegible]

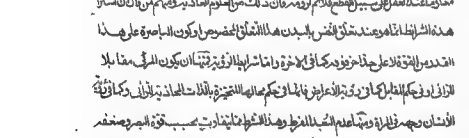
كالسبب الساكنة والمتحركة فانهما متفقان في الحقيقة و
مختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة و
السكون شرح مواقف
قد مرت هذه الحاشية
في ...
١٢٦

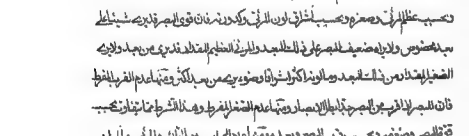
بيان القوة الباصرة

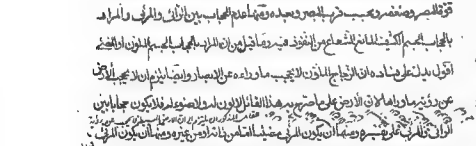
فى بيان القوة الباصرة

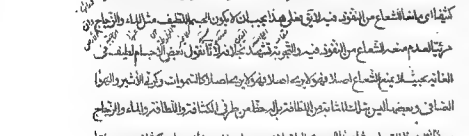


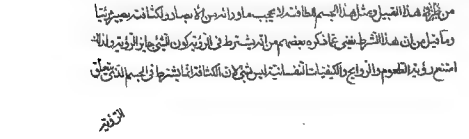












في بيان تحقيق الحق في الابصار

الترتيب بما حوال ملا في نفس تلك الاحوال والوجه ان يكون التصوير والدون طلكل المثل ويسمى
المبصرات ايضا كيفية ودخل ذلك بكم قطعا فعلى هذا اذا كان البصر كثيفا وجب ان يرى جسمه وذاته
كما يرى صوته ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هنالك وقد يتخلف شرط كون المرئي
مضيئا فيتعين عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف اذا قبل الضوء وما قبل الضوء قد يضاف الى
هذه الشبكة الشفافة الرخوة هي سلامة الحاسة والعضو الذي الحاس وفي شرط تخلف بين الرائي
والمرئي فضلت شرائط الرؤية عشرة كاملة فقد ان هذا الاخير يفني عن اشتراط عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي لتخرج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
الرواقيين وهو ان الابصار يخرج من الشعاع من امين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر
وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة احد طرفيها الذي يلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم متفرقة قرب المبصر فيحيط بجانب عليه من المبصر ادراك ذلك المخروط احد طرفيه البصر وما دار به من
اطراف تلك الخطوط ولا يدرك ما لذلك يخفى على المبصر السالم الذي في غاية القوة في طلوع البصرات
وذهب جماعة الى ان الخارج من العين خطوط مستقيمة فاذا انتهت الى المبصر تحركت على
سطحه في جهة من جوانبه وعرضه حركة في غاية السرعة وتجتمع كلها عند مركز البصر فالقائلون بهذا مذهب
الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو الحق والمختار عند اساطين اتباعه كالرئيس وغيره على ما
قالوه ان مقابلة المبصر للمبصر يوجب استعدادا فيض بصورة على المبصر تقبل وتحفظ فالابصار
الانطباع في المبصر تنبيه والادراك شيء لاحقة الانطباع صورة في جليد ذي العينين بالاثنين ان ذاته
الصورة الواصلة من المبصرين الموجودين ومنه الى الجسم المشترك بينهما ويريد بذلك ما ذكرناه من الجليدية
الى المقعر ومنه الى الجسم المشترك لتستقبل لمعرفة الذوق والصورة بل اراد وان الانطباع في الجليدية
معتد بها ان الصورة على المقعر وفيها ما عليه معتد بها ايضا في العين المشترك والثالث
مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشفاف الذي بين المبصر والمرئي تتكيف بكيفية الشعاع لانه
هو في المبصر ويجب بها ذلك الادراك بحيث ان ما بين المتوسط بين المبصر وما يقابله في الجليدية
جسم الطيف اي يزول منه المفرد الشعاع منه فلا يحجب البصر عن رؤية ما قابل الجليدية كان كثيفا اي
ما عاد المفرد الشعاع منه فهو يحجب المبصر عن رؤيته وهذا ذلك الاان شعاع الماس اجسم فتنفذ
في المتوسط وهو الهواء على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم ادارات ستة
موقعة للبديهي في هذا المطلب نظمها بعض تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكرنا بطلان جميعها وجوها
منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه التحرك والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من

في تحقيق المذاهب في الابصار

عينا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك ويتبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم ان الطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت وقد فرع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي لما قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدء الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليهما ثم نظر الى لون آخر ابيض لم يره الا باللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقاءها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين وان الارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة التي هي حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجود ماهيته فلا ينبغي ان ينازع منهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات انطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يبطلوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فيرى ما هو مقابل كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط بذلك الجزء مخروط متوهم الوجود راسه الذي هو مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي

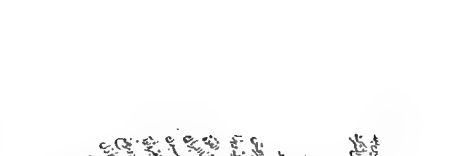
قوله فمن ينبغي ان يبطلوا به تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات لعل التخصيص لان القائلين بالشعاع ذهبوا الى عدم انطباع المبصرات

او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر فنعركات
العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان مجموعها لا واحدا منها الا ان شرط
السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من
ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا
واحدا منها الا ان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار
ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص
اخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر
بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص اخر بعين شخص اخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لانا نقول انما يلزم لو لم يكن هنا للعشر انظاخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على
صيقل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء اخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع
بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما
هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة
قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة
يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء
ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانه عن الماء مع انتقالها وثانيها
لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها في سطحها الظاهر كما
نرى سائر النقوش المفروشة في ظاهرها هنالك لكنا نرى الصور المرئية في المراة غائرة فيها بحيث يقرب
ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق
واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة ولانها لو كانت الصورة

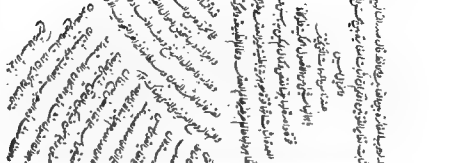
في بيان القوى

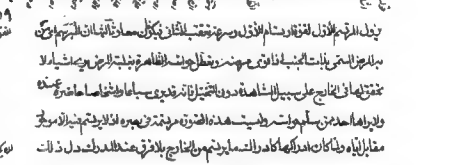
فی بیان القوی الباطنیۃ

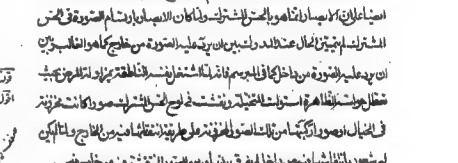
فى القوى الباطنة

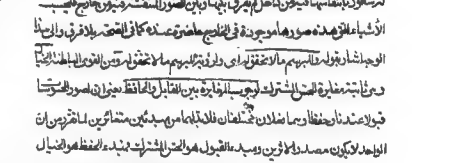


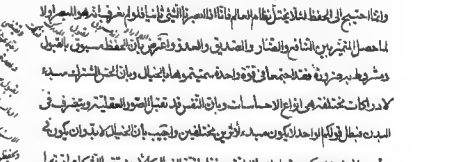
نزول الرقم الأول فقد ورد تمام الأول وسيعة عقب للثانى بكل معادة الثمانى الرسم او من
بلد حين الحتى بلدات الحبب ذا وقوى مع هذه ومحل جوف الظاهرة بلدات الرض وسيد شاد لا
تحقق لها فى الخارج على سبيل الشاهدة دون التغيير فانه قد يوجد بعضها فى خاصة ما عاد وقوى عنده
والابراء احد من سلم وليت وطيب هذه الصور مرتبة تزين بعوره اذا بريته من الامور مع
مقابل الياء وفيا كان ادراكها كما وقد السلم من تمام من الخارج بالافراق عند الله ادراك دل ذلك
اسباب الان الابصار انما هو بالحس الشترك ليس وانما كان الابصار انما تمام الصورة فى الحس
المشترك لم يتميز الحال عند الله ورأت بين ان يرتسم عليه الصورة من خارج كما هو الغالب من
ان يرد عليه الصورة من داخل كما فى المريض فانه لما شغل فيه الظاهرة بمزاد انه الظاهرة بمزاد به
تحقل جوانب الظاهرة استولت الخيالة وتشتت فى لوح الحس المشترك صورا كانت تحفوظة
فى الحال الصور وادركتها من الحس المشترك فحفظها على طريقة انتقاله من الخارج وانما لم يكن
لمرشد وبالتفاته من الحس باخارج بفرق بينها وبين الصور المنتقشة من الحس الخارج فيجب
الأشياء الغير معدة صورها موجودة فى الخارج حاضرة عنده كما فى الحس بلا فرق وان ما
الوجه اشار قوله تعالى بهم مالا تحقق لهم اى وان رؤية البصر بما لا تحقق لها من القوى الباطنة الحاصلة
وهى اثبتة مغايرة للحس المشترك لوجب المغايرة بين القابل والحافظ معينان الصور والصور تا
قبولا عند ذا وحفظا وبما ضادان تحققان فالقابل لها مما مرهبة معينان متغايرين لما تقرر من ان
الواحد لا يكون مصدرا لاثرين وبعده القبول هو الحس المشترك بعده الحفظ هو الخيال
وان الحيوان الحافظ لما يختار نظام العالم فانا نشاهد الشيخ فى الصبا والمراهق فى الشباب والمسن فى
لما حصل التغيير بين الشاهد والغائب والصادق والصدق والعكس والحفظ مسبوق بالقبول
وشرطه بعد ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة متهيئة لهما بالحال وبان الحس المشترك بعده
لا دراكات مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الامور العقلية وتحفظ فى
البدن فنقول قولكم الواحد لا يكون مبدء لأثرين مختلفين وهو واجب بان الخيال لا بد وان يكون
محل جسمانى حتى وان يكون مبدء لقوله والحفظ لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل واحدة لها
وتحفظ بصورها واحدة بعد واحدة وبان مبدئية الحس المشترك الادراكات المختلفة انما
هى لأجل انه لما يتهيأ لقبول صورة ما عن طريق الشاهدة وكذا ادراكات النفس وتحفظها
من جهة قوى اخر الخ فنقول قولكم لا يخفى ان هذا الجواب رديم لان الاستدلال بجواز ان يكون
الآلة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل والجمع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى قوة واحدة لا يخفى

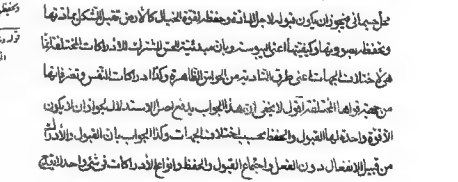








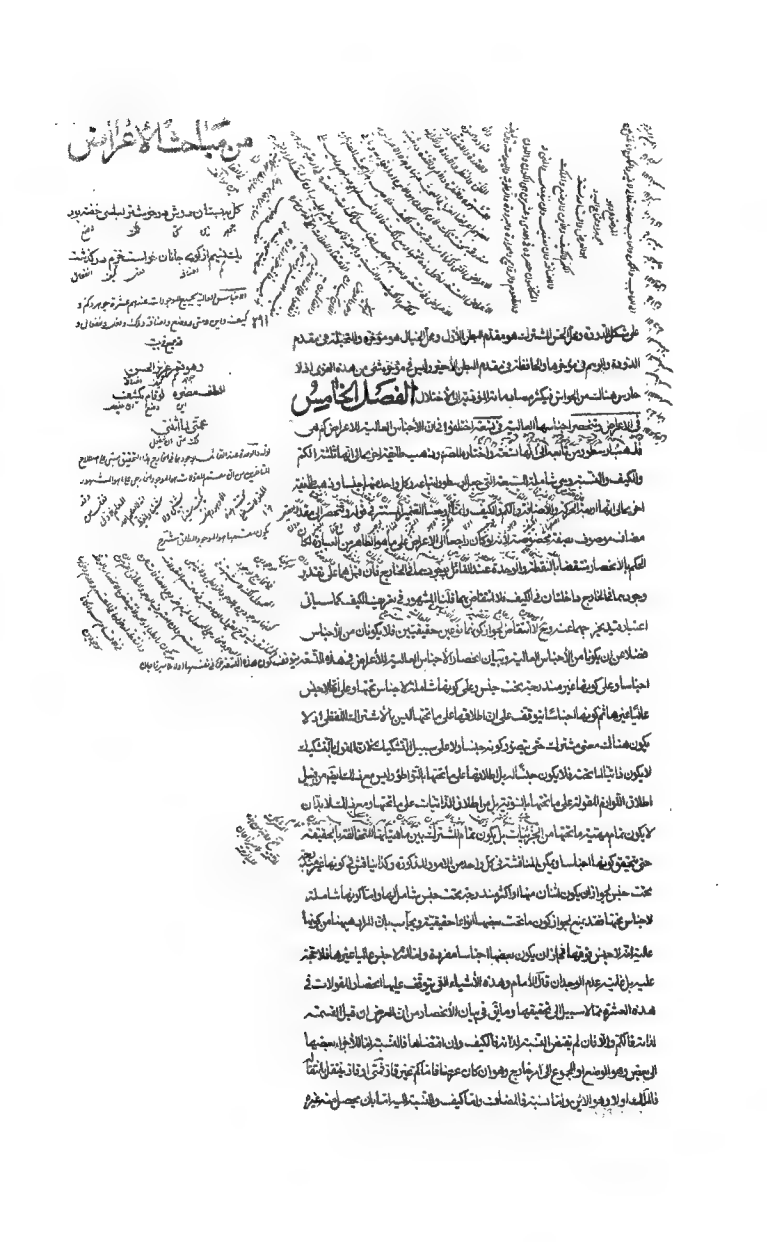




القوة الواهمة

قوله والوهم المدرك للمعاني الجزئية اقول هذه القوة التي تدرك المعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس من طبقات متقدم من آلات النفس فانها تدرك الجزئيات بذاتها وانت ما اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة تدرك المعاني والحس يدرك الصورة المحسوسة والباحث بقوله المعاني والخيال لان الخيال شانه الحفظ والوهم شانه الادراك فتغايرا فكل من الحس والخيال وانت ما اليه بقوله المدرك كشف المراد فتوجيه الاعتقاد

في قوتنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما لا يخفى وهو ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى ليتحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ويعلم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك والخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب نعم الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بالتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك مالم هذا العداوة لهذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتوقف تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض وبفصل عنه وتسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما

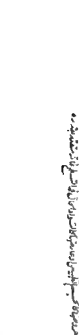


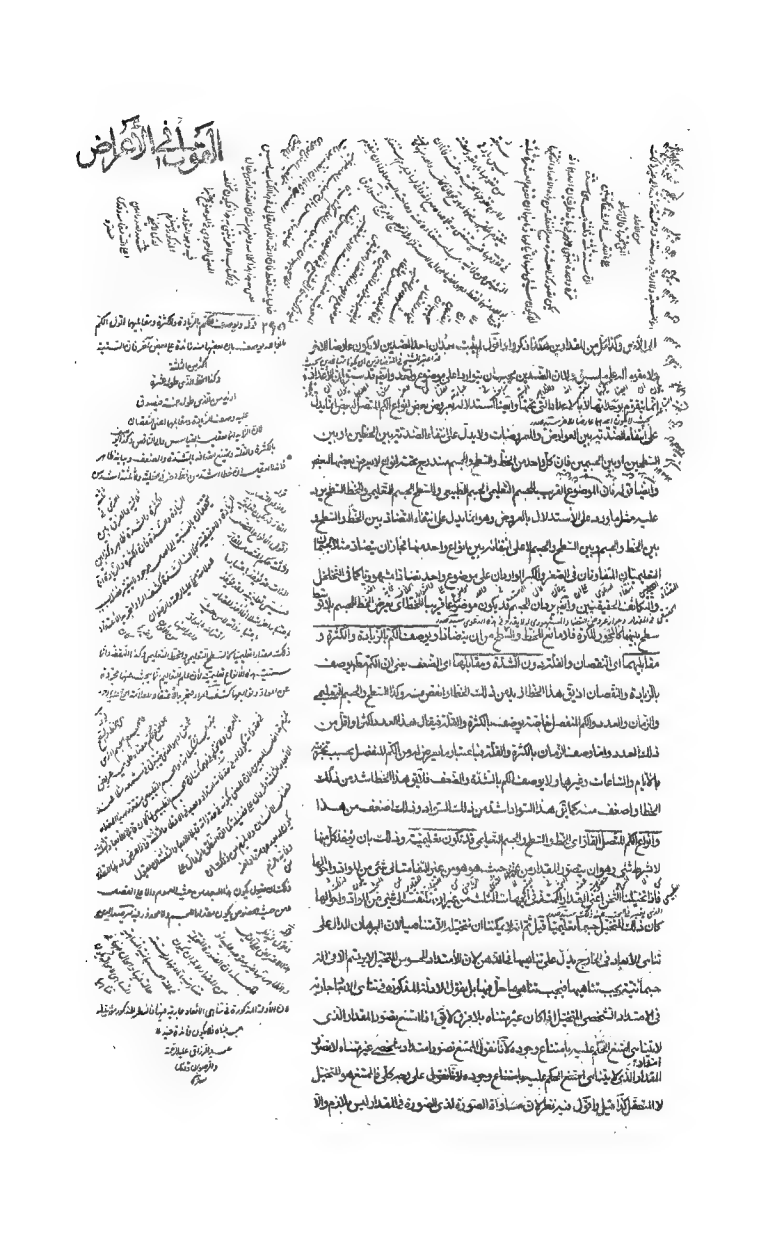
الفصل الخامس

مباحث الأعراض

في اقسام الاعراض

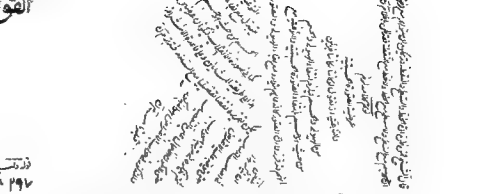
القول في الأعراض



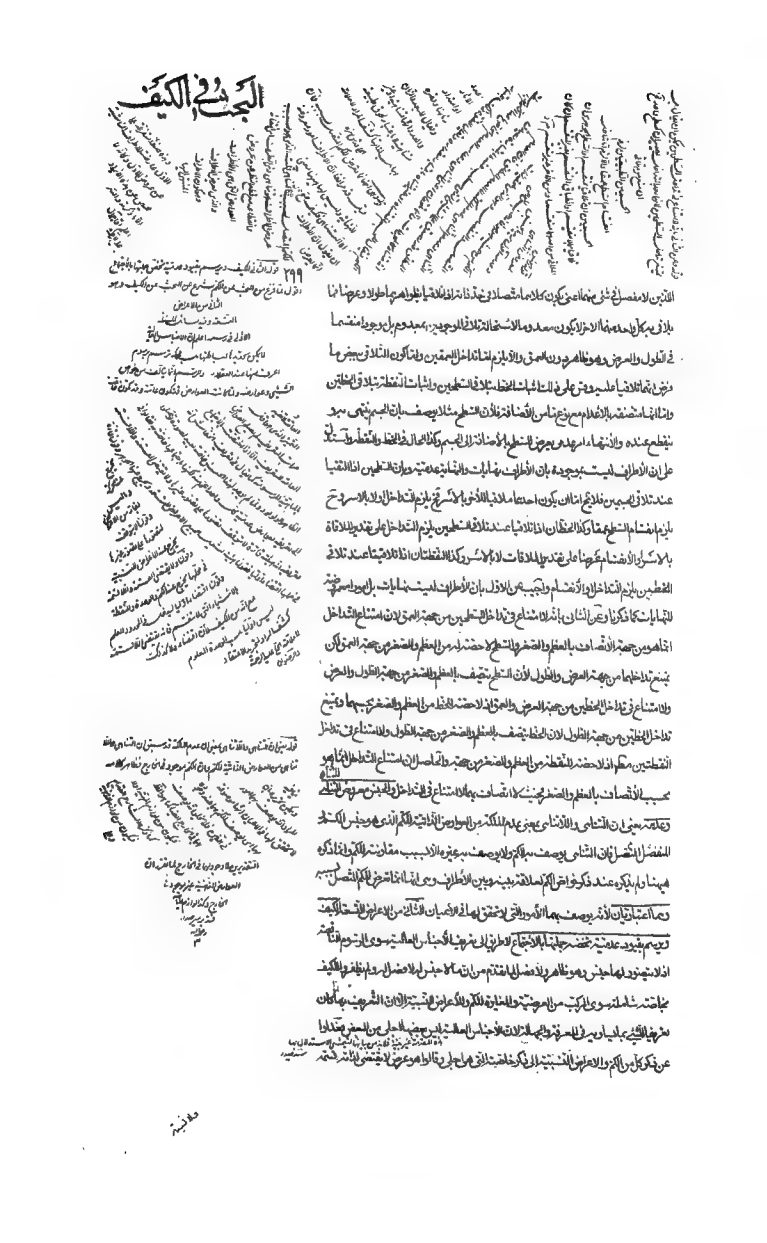


القول في الأعراض

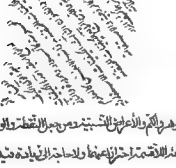
القول في أقسام الأعراض

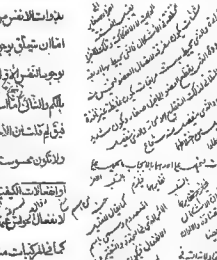


هذه الأمور تارة تختلف معنى الموضوعية بحسب ما فإن كان من قبيل الفواصل التي لا يتجزأ عليها أو جوانب ما هو وإما الذي لا يقبل القسمة التعليمي في تقديره إن الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الجنسية بحيث يحقيقة الشخصية بسببها أن القائم مقام الشخصية بسببها أن يتبدل مقاديرها على نوع تبدل الشيء الذي إذا مقادير كان لها مقدار مخصوص متذوق إلى أجزاء الثلاث على نوع واحد بحيث يكون بإزاء كل جزء منها نقطة بنسبة جميع الخطوط الفاصلة من الخط وإذا كتبت كان لها مقدار ظل عشر ذلك الشيء وإذا طولت تتفاوت مقدارها بحسب ما تبدل الخواص من القسمة الشخصية بالقدر بسبب أن هذه الحالات كلها مما لم يطرء عليها انفصال ذلك الشيء ليس معدوما قطعا ولا متصلا بظواهر إلى قدر كل جزء منها جميعا وليس جوهرا لأن الكلام في جميع مقادير تبدل شخصية تبدل بشيء ورد ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرفت وأعرف عليه بأن الجسم التعليمي قائم بالشخصية واحد لا يتبدل عند ليس يزاد عليه سطوح وأشكال فإنها جائز أن تتبدل ليس متصلا على السطوح والأشكال والحاصل أن الأبعاد الجسمية تتزايد في الطول والعرض والعمق فيختلف في الثلاثة ورود زيادة ونقصان فيها بسبب اختلاف بعد الجسم التعليمي إلى أن نبادئ بأن الجسم التعليمي قائم بالشخصية ومعنى بأن الشخصية موجودة في جميع الأبعاد وفي واحدة لا تختلف لكن المتبدل إذا كان بالتحليل والتركيب لا يقبل هذه المقادير بل الجسم متبدل لذلك المقدار بالانتقال إلى جزء من جهة إلى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم وقد يصير هذا القدير إما مختلفا أو السطح والخط أيضا بأن يتزايد تبدل بسبب بقاء الجسم بعينه فإن الكعب مثلا الذي له ست عشرة قاعدة مثلثات فلا تثلث إن السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في الكعب قد تبدلت إلى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي وإن بجال الجسم التعليمي تبدل بعدد أما القدير الذي لا يتجزأ في تقديره إن الخط إنما يحصل الجسم بواسطة التناهي والنقاط التي يكون من مقومات الجسم لا من شيأة الجسم فتقدر إلى ما بها وإن ذلك لا يمكن فوجب أن يتصور واحد ما جوهرا شيئا ويكون الثبات الذي هو مقوم إلى ما بها لا يكون مقوما لما السطح الحاصل الجسم بسبب التناهي أو إن بيان أن لا يكون مقوما لما ثبت للشيء بسبب ما هو جنسه فلا يكون مقوما له لا يكون ثبوت الشيء ومقتضاه لما هو بسببه وقد ثبت أن جوهر قد تكون خاصة عرضا لا كما لا أنه لو قال الكلام في ثبوت الجوهر بالكل لا في ثبوته في نفسه ولكن الشيء قائم بجوهر ثابت للكل ولو نظم الناظر جميع أعداد فإن كان ثابتا



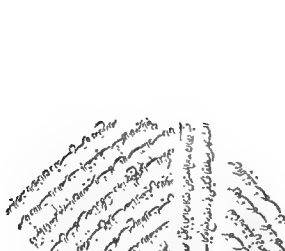
في أنواع الكيف





البحث في أنواع الكيف

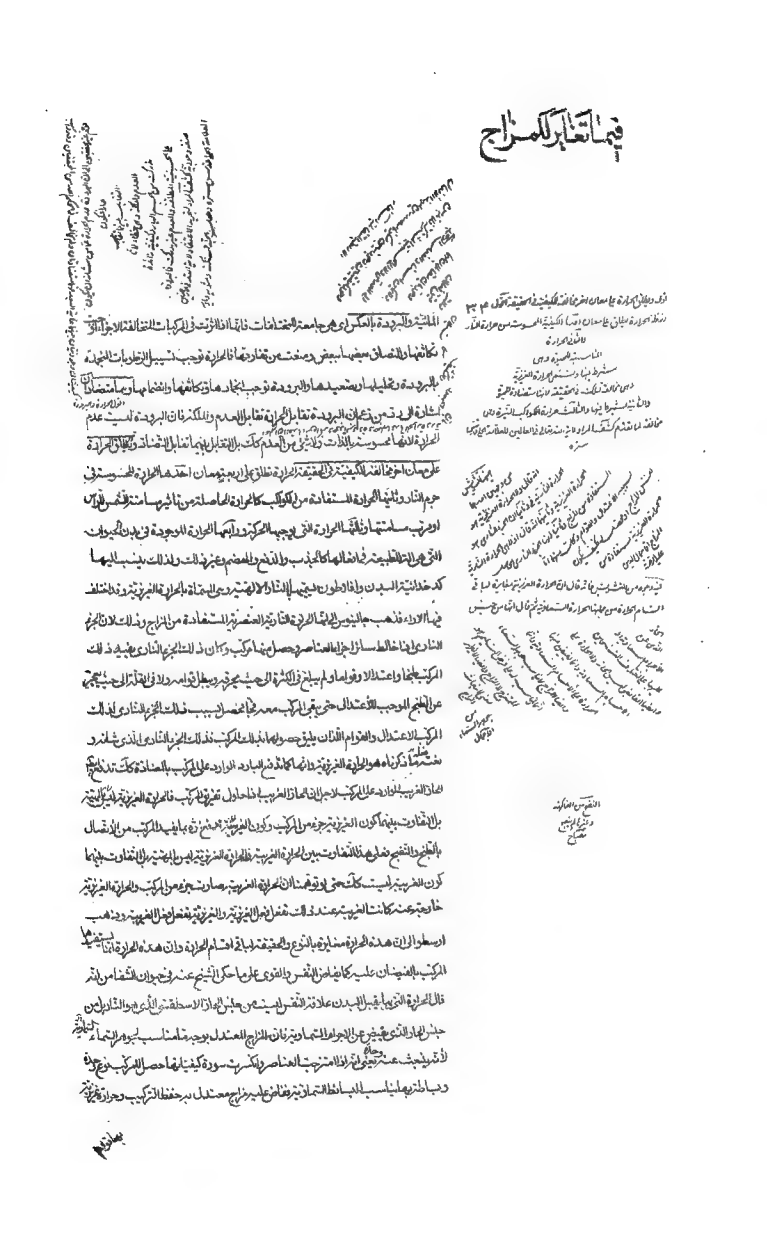
الانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط
بها اربع مثلثات تكون حادة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط
بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في
الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو باجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي
يملأ فيه هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو
الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة و
لكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح
والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على تحققها
عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس
في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا
الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما
واما الهيئة الحاصلة من احاطته فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه
هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس
هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا للآلة الباصرة اثرا ولآلة
اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من الدليل لا يدل على
ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود
كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع
هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها
فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح
والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد
التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو
في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف
فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي
والجنس الذي للكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا الاول ليس بشيء لان ذلك انما
يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات



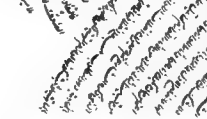
في المحسوسات المغايرة للمزاج

والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله د
القوى متشبثة بها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة
اقول الحرارة من شانها احداث خفة [illegible] الصاعد [illegible]
من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا
بها بيان احكامهما فقالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التخلخل ثم ان المركبات لما كانت
مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا منه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى
الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وتمام نقدمه الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها
تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى كلياتها
فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذي هو الالتيام فتنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يحصلان في المركب
الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية
كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى
التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة
حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال تتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
والتفريق للمختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لان
هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب
اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب
بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويمتزج بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزا

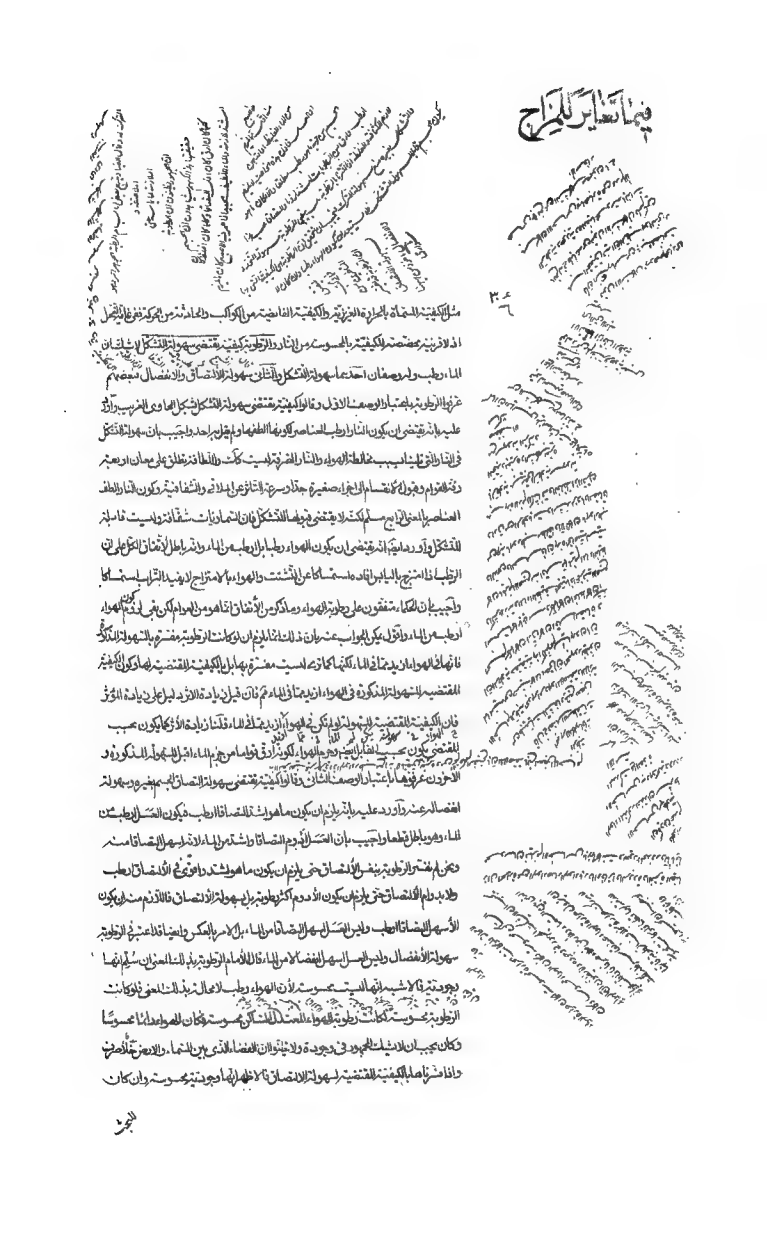
فيما تتعايز المزاج

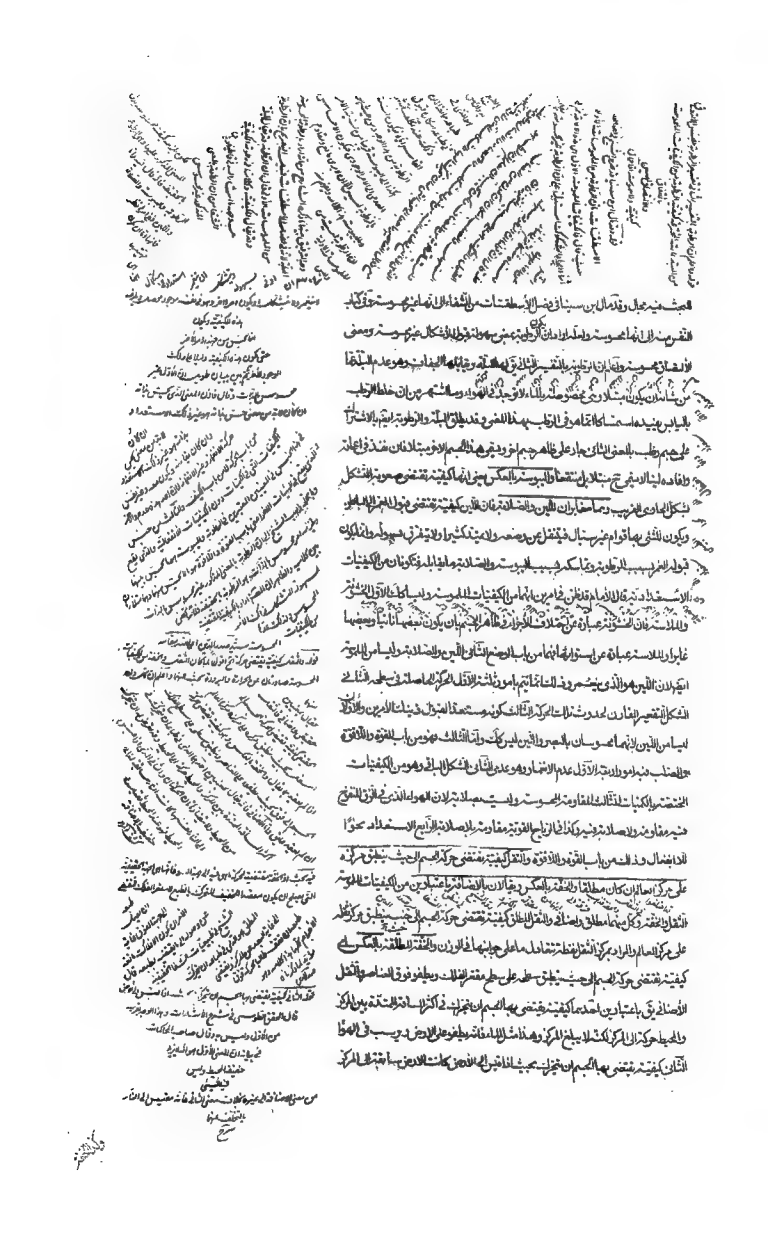


فيما تغاير للمزاج



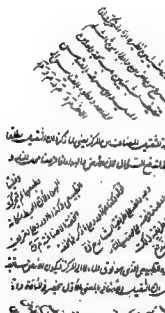
٣٠٥ قوله فيما تغاير المزاج الخ لا يلائم ما تقدم في فاتحة هذا المزاج الحيواني
مزاج الحيوان المركب فقط لما تقدم في فاتحة هذا المزاج الحيواني والنباتي
تحقيق الامر فيه
الاولى ان يقال ان المزاج قد يكون من مركب الحيوان
المزاج قد يكون من مركب الحيوان والنبات
المزاج قد يكون من مركب الحيوان والنبات والجماد
فتدبر





وكذا الفقرة الأضافية تتزق باعتبار وباحدة كيفية تقتضي به الجسم ان تتحرك فيكون المسافة المتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يهرب في الماء ويطفو على الماء الثقيل كيفية تقتضي حركة الجسم بميله اذا تغير الماء كانت الماء سابقة الى المحيط قبل ما ذكرنا في الفقرة الاضافي الى الاعتبار الاول يقتضي ان تكون مسافة مكان الماء والهواء اعظم من مسافة مكان الارض الى الماء وذلك تقام برهان عليه بما ذكرنا في الفقرة الاضافية تتزق بالاعتبار الاول فينبغي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكان الماء والارض اعظم من مسافة مكان النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانا اذا فرضنا وجه من الماء مماسا لمحيط الفلك القمر ثم وظل وطبعه تحريك الى ان يتصل بجذب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكان النار والهواء وان فرضنا محذب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحريك الى ان يماس محذبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة الاخيرة من مسافة مكان الماء والارض حتى ماذكرهم ان التقيل المضاف تتحرك في اكثر المسافة المتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرضنا وجه من الهواء من مركز العالم ثم خلي وطبعه تحريك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكان الارض والماء وان فرضنا كرة الهواء تجذب بكون مركزها مركز العالم تتحرك في الماء والارض ثم خليت وطبعها تحريك الى ان يماس مقعرها محذب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كان ثلاث المسافة اكثر من مسافة مكان النار والهواء صح ما ذكرهم ان الخفيف المضاف تتحرك في اكثر المسافة المتدة بين المركز والمحيط والا لم يتحرك وتبقى الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محذب الارض فقد تحركت في مسافة اكثر من النار والهواء والماء والارض هما بحيث يكون مركز العالم على محذبها الى ان يماس محذبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء وهذا هو الثاني الا ان الفرض الثاني فانا نفرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك والماء بحيث يكون مركز العالم على محذبها كما كان على عكس كرة الماء تقبل الماء يماس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه والماء اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لأنهما يشتركان في ثالث مثل كرة احد منهما اعظم حتى من الثقل وحتى من الخفة الا ان حتى الثقل في الماء غالبة على حتى الخفة في الهواء في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الأقوى ثقيلا والآخر بالقياس الى الأول خفيفا فتؤل مدار هذا الجواب على ان ثمن الماء عشر اعظم من ثمن عشر من ثمن عشرين اعظم من ثمن عشر واحد لان ثمن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى عن الصورة المفروضة فتقل المضاف كان ثمن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية عن الصورة المفروضة فتقل المضاف

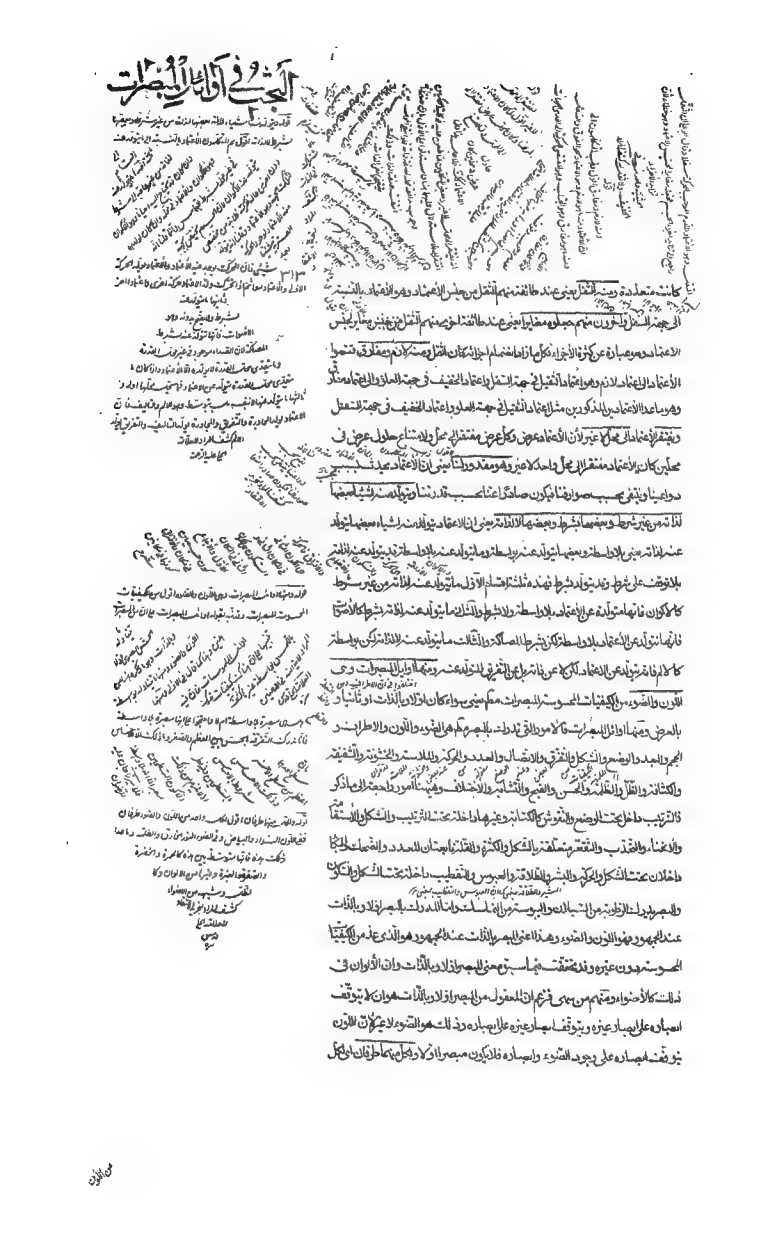
فتدبر



في تعريف الميل

في تعريف الميل وتقسيمه

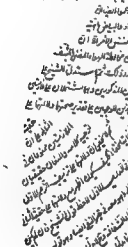
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة وذلك الفسر والنقصان يختلفان بحسب اختلاف
الجزء الذي اعتبر تزيد الارادة بهذا القول والحق ان الثقل والخفة امران طبيعيان اعني الثقل والخفة المضافان
لا ينفصل واحد منهما عن شيء واحد باعتبار واحد في واحد بل هما امران متباينان بالماهية لا يجتمعان
كما لا يجتمع البرد في نوع من هيولا الى جهة العلو وذلك ظاهر بهيولا الى جهة السفل وايضا لا
لم يختلف في الجهة والعلو والجهة الى المريان الى جهة العلو بقوة واحدة وبيانه ان زيدا ان هذا
الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه وقد فرضنا ولا باعتبار معلوم خارج عن الفاعل لانا ولا
بالقوة والمادة باعتبار معاني في الجزء الذي فرضنا ان الميل الى جهة السفل والى جهة العلو
الراجع الى الطبيعة ومعاني الجزء الكرة الفسرية والثاني ان طبيعة الكل ان لا تكون قوة واحدة في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر وهو ان الخفة التي يجذب بها
جاذب بان مشاركة ان في القوة حتى وقفت في الوسط فذ فعل فيها كل واحد منهما فعلا مساويا للآخر
يقتضيه جذب الاخر وايضا في الخفة تعارض نفس الخفة فانها غير موجودة في ذلك الجانب فيه
هذه الخفة الى السافل وايضا ليس اي قوة الجاذب فانه مما لم يفض الى الجذوب فلا يوجد فيه
فعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير الذي فعله والثاني ان الفعل الذي يفعله كل واحد منهما
يحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى ايجاب الحركة الى جهته وما فعلناه ايضا على الكرة في الخفة
الجهات تجذب وجود شيء واحد بعينه الى جهة محصورة وايضا في ذلك نفس الطبيعة لانها غير ذلك
العلو او السفل وما حاصل الجاذبان ليس كذلك فانها هي الميل الى جهة جذب الجاذب ولا الى جهة
ذو العارض وهذه مرية بيان ان الجسم القابل للحركة الفسرية اذا بعد عن مبدئها وان ترسواء
كان طبيعيا او غير طبيعي اقتضى ايجابها ان تقول ان ثبوت الميل في الجسم العابل للحركة الفسرية بالشاوي حركة
الجسم ذو العارض وذو حركة الجسم السليم العارض بالشاني فالجسم الجاذب يسأل للاستقامة فتخرج جسما متحركا
الفسر عليهم العلو وذو فرخزا ذلك ميل فيه لا طبيعيا ولا غير طبيعي فيقطعان مسافة ثانية فيقطعان ذلك وفي
جسما الخوض ميل معاونة فيقطعان في زمان الطول ولا يكون جسم ثالث فيه ميل اصغر من
الميل الفرض ولا نسبة الميل الفرض الى نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الفرض
اذ لا فيكون في مثل زمان عديم العارض متحركا بالفسر مثل مسافة فيقطعان حركة معتدلين
ذو عارض ومعروض عارض وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعد فيه من تحريك ما للاقدام بالاريد
عليه من التقدم والاريام فليراجع فيه مرارا والاطلاع عليه تقدم الزمن ذو عارض كالكلس فانه يتوزع
بتوزع حجب خفة ذاتها فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة ميل
ويمايل يختلف باعتبارها يعني ان الاجسام ذات امثال اذا كانت جهة مقصودة ومختلفة اذا



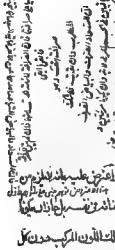
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما
الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا ولا يجري بينها تفاعل
يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المتكثر
يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق
بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق نعم ان هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم
تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج
مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق
بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه لانه
لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل عند
ذلك البعض بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
التخفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله اذ يخرج الهواء
يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس له شفافة كشفافة الهواء حتى
ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا ولذا ترى الثياب المبتلة مائلة
الى السواد فدل ذلك على ان نفوذ الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد وقابل
الشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون عدم الزوال في الحقيقي مقارنا والتخيلي لازما للزوال سبب الاول و
لزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل جميع الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان الذي
بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون
متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر
قال الشيخ لا اشك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد

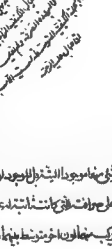
البحث في المجرات

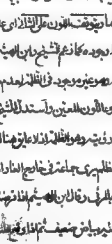
يحدث من عُرَيْهِ لما الوجه كما في اليمن السلوى فانه سبب يجتمع من ان الشام تحدث منه تحللا و هو اشتر الرعوب الهوى ويشتهونه ولهذا صار الفل وكما في الادوية التي يلين العذاب فانه يكون من خواص الجوع فيه مواد تشبه الشحم حتى اذا ابتلع يصير جزء من طبيعة الرأس فانه اذا شفاف ثم يطبخ الرأس بماء طبخ فيه القثاء وبياض البيض ثم يعجن بطبيخ الماء ان فانه يمنعه ذلك الخلوط فيه فيخرج غاية الابيض ما كان الرأس يعجن بماء البياض فليس يصير ما ضرر شفاف مبرئ ودخل فيه الهواء والابيض بعد الابيض ما كان لا يعجن الا بعد وكما في اليقين فانه يركب في الطبخ بالنار ولا يبقى النتن و النضوج ان تعدل الداخلة الهواء منه الظهر وتخالف بدل بدن الشفاء على من البياض الذي من فيه خلط الهواء والمضي الى شفاء ان ما تحته اختلاف حلق الانتهاء من البياض الذي يكون من البياض الذي الذي ثم الثاني ثم الزواد و نادة الى الخفة ثم الثاني ثم الزواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الاولان فان لم يكن الزواد والبياض الخفة ثم الثاني ثم الزواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الاولان فان لم يكن في تركيب الزواد والبياض الاختلاف في طريق زواد وليم يتم الاختلاف منه الا بالكثرة والقلة فان كان ما يتركب من البياض الخفة و تحوذلك من الاولان فانه يكون اختلاف الاولان لاختلاف اختلاطا لاختلاف بالنظم والتزاد لا يتركب عن الخفة ثم وجب ان لا يتركب من الاجسام الاضعاف واقعا منه من الاجزاء الشفافة ثم وجب ان لا يتركب البياض ولا انه مضيق ولا انه من جهة من على ان سببها اختلاف الاولان لا يجب ان يكون هو التركيب من الزواد والبياض فانه من ان لا انها على ان سبب البياض اجزاء لا يجب ان يكون هو نيل الهواء الاجزاء الشفافة منه من ان في الذي ثم الذي ثم الجواز ان يقع تركيب الزواد والبياض مختلفا لا كان اوجه مختلفا على انها مختلفة ويكون يتركب الزواد عند الاختلاط والامتزاج ولا ان لا يتركب عند الاختلاف ولا ان الزواد والبياض ظاهر ان يتضاطران يعني ان طرأ الاولين الزواد والبياض ومما متضادان متضادا حقيقيا لأنهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما ليتوجه من ان الزواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الخفة فاحل لأنه لو احتمل الزواد والبياض عند اجتماعهما لا لم يخل اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على حقيقته او لا يبقى على احدهما وانهما باطل لانه لا الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على حقيقته لزم ان يبقى الجسم في غاية الزواد وفي غاية البياض فانه لا يمكن ان يكون حالة عند الحس في زمان الاجتماع كما لا عند في زمان الانفراد ولا الثاني فلانه يلزم ان يبقى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على حقيقته هو البياض او في غاية الزواد ان كان الباقي على حقيقته هو الزواد وقد اعتبار عدم اجتماعهما لان الذي يبين على حقيقته ينتفي ذلك لم يجتمع الاخر ولا الثالث فلانه

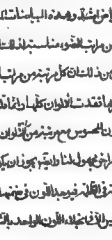


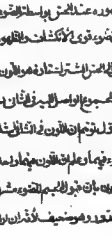
وكيفية المبصرات











الكلام في المبصرات

او الاعم فهو غير تام على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما
اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او
الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس
والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اشد ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا
اتم واستدلوا عليه بان اللامع في الليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي بنور السراج ونظر الى اللامع ادركه لما ان زال الضعف
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك المتخالفين في الماهية في ظهورهما عند
الحس فالمعتمد اذا شهادة الحس وامثال البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه
وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء
واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون
من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثاني باطل والا لم يمكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنها لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه
بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية

الكلام في الجزئيات

في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الهيئة وذاتياتها ومع قطع النظر عن الهيئة وذاتياتها
وان الهيئة وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الهيئة وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
او اولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة
الهيئة الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الهيئة وذاتياتها مقولة على
الجزئيات بالتشكيك بل القول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في
الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يمنع شيء منها
بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم
او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هنالك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث
يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الهيئة لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على
السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي
توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت
الضوءين في نفس الهيئة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وهيئته فلا اشتراك للضعيف فيه
واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في
بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل في هيئة المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في هيئة
العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع
المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الهيئة وذاتياتها
كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في هيئة بعض المعروضات فلم لا يجوز في
الهيئة باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام هيئة الانوار وحينئذ
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا
القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الهيئة كانت الهيئة في الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس الهيئة واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في هيئة المعروض حتى
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس المزاد
وزيادة عليه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار بالنسبة الى ما يكون نورا وبياضا
وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الهيئة وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت

في الهيئة

القول في المبصرات

في الحواشي الشريفية التفاوت ان كان ما بحسب المقادير تفاوت لازم عدم تفاوت شيء من افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى قولهم لتفاوت افراد الماهية ان الدليل على تساوي افراد الماهية وذاتيا انما يدل على عدم تفاوت بعضهم الى نوع التشكيك مثلا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتيا بانها انما تدل على انتفاء التفاوت في الماهية دليل الامتناع وانه لا يدل على انتفاء التفاوت بالاحول والاقصر فتفاوت في الماهية كالخطية وانها في الطول كالزيادة في القصر فتصدق الزيادة في الاطول من زيد بالقدر الذي لم يكن داخلا في ماهيته وانما خارج عنها فان كان ذلك القدر الخارج عن الماهية قد اخذ داخلا في ماهية اشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هوية لم يكن بين من البيان مع ان الدليل المذكور لا ينتج في ابطاء الماهية نعم لو ان يكون ما بين تفاوت الجنس خارجا عند اخذ في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان التفاوت الذي هو على حد من الشدة والضعف يرى شاملا لكل ما دونه كما ان كل ما هو ابيض بالبياض الشديد فهو ابيض بالبياض الضعيف ظاهر ان الامر كذلك لكن ما ذكر من ان كل ما هو اضعف ما وافق الاخر في الماهية وذلك كان الثاني او الاخر جسما لصدق الجسم على جسم ما فيه نظر لان الجسم اجسام صغار متفصل عن الجنس وتنفصل المستغرق كما بالتحريك والذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير فظاهر واما الصغير فانما يتحرك بالذات لان الاجزاء التي تحركت بالقوة الى ان تصغر فلان الجسم يحدد من القسم الى الارض وتتجمع الحدود الى النقطة ان من كان الاخر كما يشاهد في الخروج التقول من موضع الى موضع ويتحرك غايته الوصول الى الموضع وكل ما يتحرك فله الوصول الى ذلك حد ثم الحدوث في الماضي وهذا يقتضي ان الجسم الكثيف المتحرك قد تحدد في الحدوث فيه والحركة وهم وسبب توهم انما ان الاول فيه ان حدوث الحدوث في الجسم الناقل لما كان يسبب مفارقات الجسم الحامل يحتاج الى اعتبار دورين احدهما الى الناقل ومقابل من انه لو كان حدوث الجسم الحامل في وسط الناقل فهو مع حدوث دفع بان حركة الحدوث من اشرف بحيث لا يحدوث وبهذا ذلك وانما في الثاني فهو ان حدوث في الجسم الحامل كان تابعا لوضعه من الحامل وبحدانه انما يحيث ذلك ان لا يحافظ الجسم الحامل الا في الوزال الحدوث عن الاول وحدث في الثاني فهو ان الجسم الحامل كان محدثا في مقابلة الثاني في بالضرورة كما محدث في مقابلة الثاني والثالث وكان الحدوث في الثاني هو انما فيه حدوث الحدوث وهذا فيه ظن ان تتم انتقالا وحركة الحدوث من المستغرق الى ما يقابله وانه تقضي الانتقال انه تحرك ومنتقل انتقالا ثانيا مع انه لم يحصل بالانتقال ثانيا حاصلا بانه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد الجهات كان ذلك جوابا ثانيا ويدل على هذا الوجه ان الاول لو كان جسما ولا خفاء في محسوس بالبصر كان سائر الجسم الذي يحيط به وكان لا كذلك فهو باطل فلا تستدل

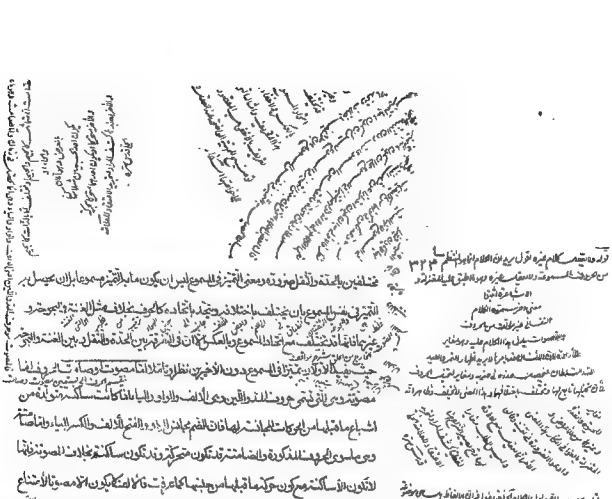
المقابل الاخص وهو مكان وهو الحاصل من مقابلة القطبين
لمحدب كعب وجه الارض جهة التلاسفار وهو
المحدب من كاسه طبيعي
حسب الحاله الاولى
صار محدبا بالشكل
الشمسي

البحث في المسموعات

السبب علة تامة لوجود اخيرها فاذا لا يلزم من كون الزمان موجودا في الآن في الخارج متعلق غرض
الفاعل فلا يلزم من وجود الآن في الخارج وجود الزمان في الخارج
الفاعل فلا يلزم من وجود الآن في الخارج وجود الزمان في الخارج

الاصلة موضوع والكيفيات للصوت للاصوات الحاصلة في فضاء الصماخ يعني ان الصوت يحدث

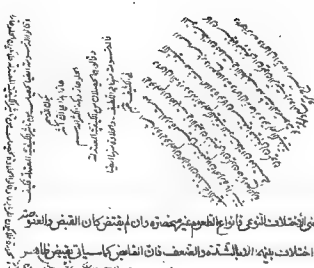
في الهواء الخارج عن الصماخ اذا قرع الهواء الداخل في الصماخ فيقطع على انه يتم صفيحه من ان
التقرع الشاشي عن القرع او القلم اذا وصل الهواء المجاور للصماخ حدث فيه الهواء سبب لتموجه
الصوت ولا وجود لمعروض في الهواء الذي قرع الصماخ من الصماخ الى الشاذ اذا لم يوجد لمعروض في مكان وجهة خارج
الصماخ والآن باطل فظاهر الآن اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار وان
مكان قريب او بعيد لا يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء الذي يحيي هنا وتقرع يحيي هنا وتقرع القريب
والبعيد لاجل ان الذي القارع القريب بالقوي والبعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة الا في المسافة
لانا نقول لو صح الآن ان الادراك الجهة الذي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع تدرك
اذنه اليمنى يجيء الصوت من يمينه فيسمعه اولا ثم الى يسرى ويجيء انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء الذي قرع اليسرى الى اليسرى الا بعد الانعطاف نحو اليمين والوضع لشان ان يشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في القريبين السامعين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما
الذي هو بدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان الفرسخين بالجهات و
القرب والبعد هي الاصوات المختلفة لم يكن ادراك الاصوات في الجهة البعيدة في مكانه البعيد و
القريب في مكان القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما تر
مستقصى في محله نعم قلنا ان الصماخ بل ان سماع الصوت انما يحصل في الاعم
الهواء الذي قرع الصماخ لان ذلك حصل الاصوات في مكان اهول لكن يجب ان يكون الصوت سماعا
بالهواء الذي قارع الصماخ لان حصول الاصوات في الجهة والقرب والبعد الى السامعة انما يحصل حين تقرع الاجزاء الهوائية
من حيث وقد يتبع ما يقرع منه في الهواء الذي هو في السامعة الذي سماها ويدل على ان الصماخ
غفلنا يرد علينا هواء قارع فنادراك الصوت الذي هو عند الصماخ وهذا الفعل لا يفيد ادراك
الجهة ثم الآن بعد ذلك نقرع بتلك الفيافي ثم ادراكنا من الذي وصل الينا الآن فاجبنا قبل هذا من
جهته وبعده ورده فان كان يقرع منه شيء موجودا ادركناه الآن حيث ينقطع فيقرع نادراك
الوارد ورده وان لم يقرع منه موجودا وجهته وبعده ورده وقربه وبعده في قوة اموا جب وضعفها
وان كان يقرع لكن لا نقدر ان نحكم على البعد لعدم علمنا بقدر البعد الآن بقدر ما نقول ان ذلك لا نعرف في البعد
بين الذي قارع السامع الذي يجيء من جهته الذي هو في امر قريب الينا ونعرف هذه بين كلا من رجلين



جزء

بين انه لم يرد الا عتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا وان الآدلة القطعية الاصولية على الكلام هي العقلية لان على ما في القسم الاول وبيان الاعتبار يجري كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر منها على الثلاثة يتوصل بها الى ذكاته وهو المستوفي لاسم تلك الثلاثة والاشاعرة يدعون ان مستندهم في الجزم الى الاخير الثالثة بنفس الكلام ومغايرته للعبارات المتكلم فيتغير بها لا بجلسه ولا بعلم خلافه او بشيء من ذلك والمعنى النفسي الذي هو الامر عند الاشاعرة لا يقتضي الترجيح الذي يريده وكما لا يختلف بحسب معلوم ام لا وكذلك المعتمد من مذهبهم عبيده انه قد يأمر بشيء ويريد ان لا يفعل الا مؤمن بعينه يعلم عدمه عند من يؤمر به ولا يعترض عليه بان المريد وفي الغائب التردد بين صيغة الامر والاحقيقة لها بل الطلب فيهما اصلا كما الارادة فظهر ان ذلك يمكن ان يتفق في الغائب فلا يستدل للاداعة انها غائبة بل المعنى النفسي الذي هو هو غير الكراهة لانه نفسي لترجيح الايجاد مع يريده وصور في الاخبار والاعتذار ويتعرض بانه ليس هناك حقيقة الا التي يراد بصيغة زيد قائم الا المعنى النفسي الذي يتبين انه قائم بنفس المتكلم وبغاير العلم في صورة الاخبار لما يعلمه وان دلالة الصيغ عليه وان دلالة الصيغ عليه في الذهن صحيحة ولم تقم على ان الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات وامتيازها عن الطعوم للسبب القائم بالتعدد لان الطعم لا يدرك من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيفيات الثلاث او المعتدل منها واذا عرفت اقسام الفاعل في اقسام القابل حكمت بان مستند بقية الطعوم بحسبها الحرارة فحدثت في اللطيف حدثت الحرارة في الكثيف حدثت البرودة وفي المعتدل حدثت الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرارة في الكثيف حدثت البرودة وفي المعتدل حدثت الغبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت الحلاوة فما ذهب اليه بعض اصحابنا ان الاكون لم طعم حقيقة بل المنفي به اللاعنى يعني مستجدا وانكاله ان لا يكون لم طعم في الحس بل يكون لم طعم في الحقيقة لكن لشدة الاتحام بين جزاء لا يتحلل عنه شيء حتى يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا حصل في تحليل الجزاء وتلطيفها احس بم طعم كما الخلس والعدس والعدد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول والمتعرض عليه بان اعتصاد الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ام و ايهما المراتب المتوسطة بين غاية البرودة والحرارة وكذا بين غاية اللطافة الكثافة غير محصورة فيجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة قلا يخصص الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن الاقتصار على العشرة وانصاف الضياء والعرفج والحنطة الاقتيت بحيث من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التعدد المذكورة وانتم الاختلاف بالشدة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
وبعد فقد وقع الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك يوم الاثنين ثالث عشر شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢٧ هـ
على يد العبد الفقير إلى الله تعالى
محمد بن عبد الله بن محمد الشنقيطي
عفا الله عنه ولطف به آمين

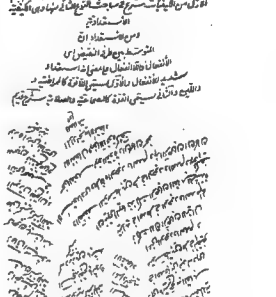


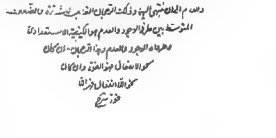
والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفونة
نوعا واحدا فلا اختلاف بينهما الا الشدة والضعف فان القوابض كما سبق تعقب ظاهر اللسان
وعمقه والعفونة بغير ظاهره وباطنه مما وانما الأفيون قريب والعسل لو حاذو
الزنجبيل وسمي حاذوا وايضا حدوث الطعوم الشديدة على ذلك الوجه لم تحضر صدرا لم يتم عليه برهان ولا
امارة تفيد غلبة الظن وايضا فقد اقر بالبحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين
ذكر في كيفية تعدد وث مثل هذه الطعوم وجها وهو ان تلك الوجوه تقتضي فعال الحرارة تفعل
كيفية غير ملائمة في الأجسام التي تدركه الا ان من شأنها التفرق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفرقها
وان تلك الكيفية غير ملائمة للأجسام فلذلك كانت تلك الكيفية المحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة
فتفعل في القابل الكيفية كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها اشد الطعوم وابعدها عن الملائمة
لشدة المقاومة ويكون التفرق في طعم فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها
عن النفوذ فيه فيمنع خروج الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة لشدة تأثيرها تكون اقوى
الوى خلاصوم يكون الكيفية المحادثة فيه في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية
غير ملائمة ايضا لانها تكون في نهاية اللطافة وهي الحرارة وتفرق تفريقا صغيرا لكنها
تكون غاية في القابل لكان اللطيف اذا قاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيتوسخ اجزائه فيضعف
التأثير بهدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفرق صغيرا فلا يكون الكيفية المحادثة منزع غير ملائمة
ولان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويعتبر المحادث في القابل المعتدل الرطوبة وبين المرارة والحرارة
في عدم الملائمة لان مقاومته للمعتدل اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف
فيكون التفرق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف
من المرارة في عدم الملائمة وقوي فيه من الحرارة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة و
المرارة تفيد الملوحة المرارة مرة والحرارة حرقة اعني يكون طعم الملح مرارة فيها من المرارة بحيث
يتولد منه حرقة مرارة فيها من الحرارة بحيث تفتل الى الحروف وتحقيقه انك اذا اخذت الطيف الرماد الذي طبخ
بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا مما يدل على ان سبب حدوث الملوحة هو الملوحة والرطوبة المائية فالطبخ
اذا عدمت منه اجزاء ارضية محترقة بالنار صار الباقي من الطعم هو الطعم الحاصل باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت تارت ومن هذا السبب يتولد الملح ويصير املح مما قد يضع الملح من الرماد والقلي
والقورة وغيرها لان طبخ الماء ويصفو فيطول في اللطافة حتى يعقد ويصير ملحا اذا بقي حتى يغلظ ملحا
نبطيا وطبخه يزيده تصفيرا كما يجده كيفية غير ملائمة لان من شأنه التكثيف الذي لا يلائم الاجسام التي
عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة التفرق وذلك كانت تلك الكيفيات المحادثة بواسطة التفرق اشد في

المنافرة من الكيفيات استحالة تبين بعد التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فمثلا الرودة في القابل المكثيف عدم نصفة لا خير فيها لغاية التكثيف اعني ان التكثيف يسلب البرودة عن الجوهر ويفارقها بحيث يخرج الجوهر بالبرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثف تكثيفا بليغا يمتنع معه تحلل شيء من الجوهر بالحرارة الغريزية ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة تتغلغل في اجزائه ويكثفه تكثيفا قويا والقابل المكثيف يحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة الحموضة وكثير وهي الحموضة تحدث من نزل البارد في اللطيف فان الذي يعرض لشدة البرودة ونزلها فقط كما زاد ما تؤثره في المعتدل قبضا وهو عدم الملائمة دون الحموضة وفي الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في القابل الكثيف والكثيف في اللطيف على ما يلي ما ذكرته فيكون كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض ولا يدرك عدم الملائمة في الحموضة ظاهرا ما كونه في ذلك دون الحموضة فان القبض يقبضه أهل اللسان ويظاهره معا ثم تتبع قابضيته عند ظهور شدة البرودة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون البرد في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فيه ما ذكرناه لان الأثر الذي يفعله في تفريقه شديدا ولا يكثفه تكثيفا قويا بل يعمل فعلا بين بين فيحدث فيه طعما لائما وهو في القابل الكثيف يحدث فيه الملازة وبين تلك الغاية وبين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع جزء الفاعل وفي تأثيرا تاما ما لا حادا وهو بين المتوسط والتكثيف للبارد فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة عن الملازة التي هي الطعم الذي لا أعلم بحسب المعتدل لقولي لأنها أعني تلك الكيفية عاجزة عن القوى الفاعلة في اللطيف الذي هو غاية القابلية وبين الفاعل المعتدل والفاعل اللطيف فيفعل الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا فانه تحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الذي هو في القابل المعتدل القاصرة عن ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف والكثير من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي الملازة والقوى من المتوسط الآن هذه الكيفية لا أثر في المذاق لضعفها والحس بها لما لا يفعل فيه ما يوجب طعما بين الطاقة والكثافة فلا يحس بها الكيفية لعدم تأثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لما بينا ذلك ولا كيفية هناك يحس بها الطعم احساس بخلاف المتوسط فانها وان كانت ضعيفة الآن حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بما ذكرته وان لم تؤثر فيه كيفية فيحس بالمتوسط دون المتقاعد وقد ذكرنا أن أحس الطعوم المرارة ثم الملوحة ثم الحموضة لان المرارة أقوى على التحليل من الرابع المالح والمالح كما مر مكسور يطوبة يابسة فالمرارة

الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا

البحث في الكيفيات الاستعدادية والنفسانية



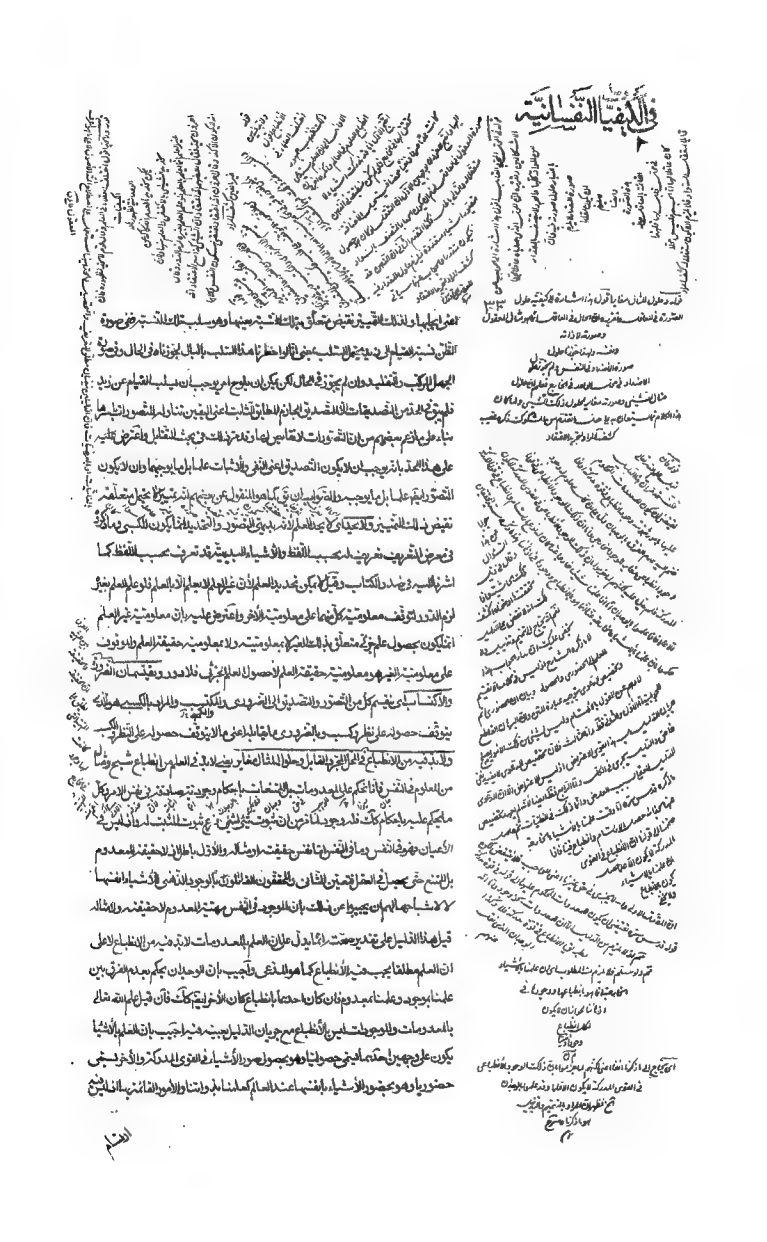


329 قوله منها العلم الخ اقول من الكيفيات النفسانية العلم وينقسم
الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق
الجازم المطابق الثابت
وهو الحكم اليقيني بنسبة احد
المتصورين الى الآخر ايجابا او سلبا وانما
شرط في التصديق الجزم لان ما ليس بجزم
... المطابق لانه قد يطلق عليه اسم العلم ... وانما
الثابت ... المطابقة لان ... التقليد ...
فهو العلم فاعرفه كشف المراد

الشئ ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك
الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب
القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة الرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان
في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما وتوسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما وبعضها
من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط هيهنا بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث
اللغة والنفسانية حالا وملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اى المختصة
بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات فلا يمتنع ثبوت
بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة و
ان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعوارض بان يكون الصفة حالا ثم
تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات
النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا
مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان
قيل اذا فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيشككها بالتشكيك بل قد يحكم بها بالخلاف وان فسر الثبات بعدم
الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون غير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت
عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل
الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك و
ان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد
به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هيهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة يتناول جميع الصفات ويتناول
العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اى يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه لشئ يخرج الصفات
التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتيازه
محلها عن العاجز لا تميزه لشئ بخلاف العلم فانه يوجب لمحله تميزا لا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن
والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا ان زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد

لم يتطرق اليها شك ٢

فی التهیأ النفسانیة

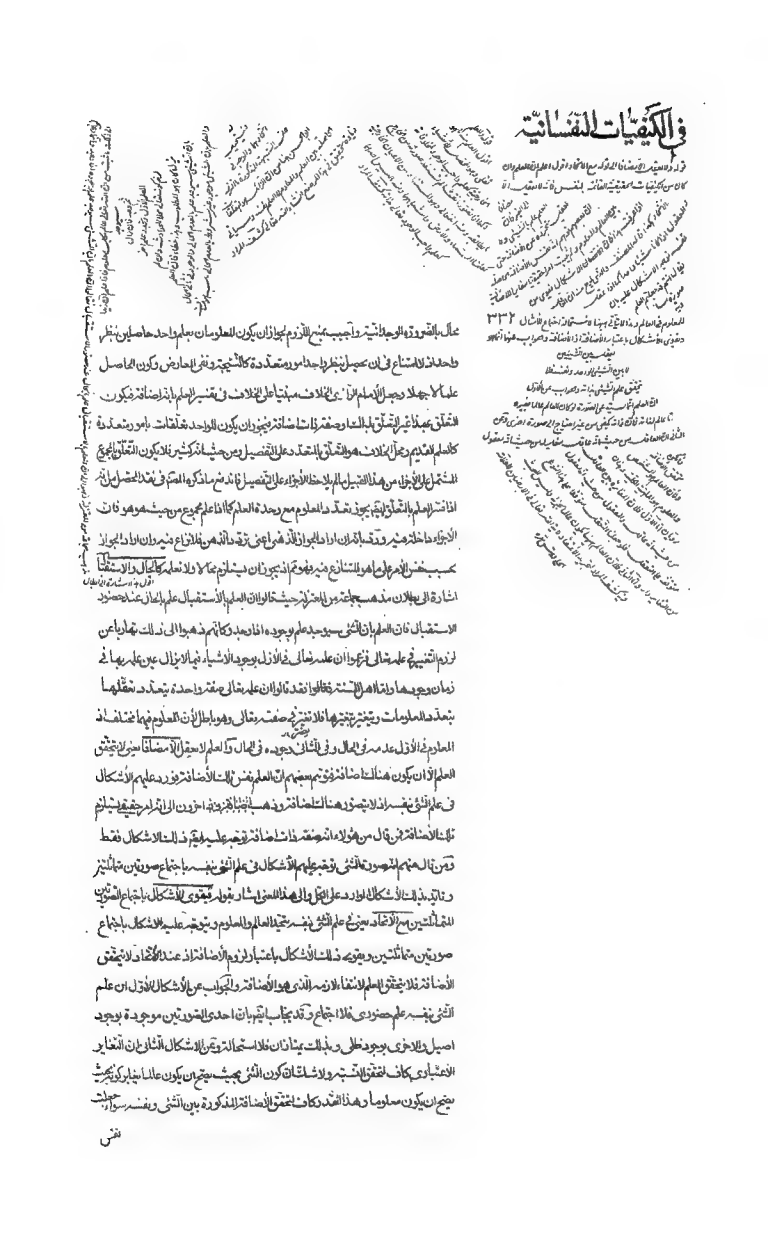


ارتسام والظاهر انها نفس حضور المعلوم بحقيقته لا بشبحه عند العالم وهو الذي من اسلم الحصولي ضروري فان الكاشف الغير الحاضر لا يحضر عنده بنفسه عند الغير من الكاشف غير حاضر عنده فقول لا بد في العلم من الانطباع معناه ان العلم وان لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا يلزم ان يكون مثاله حاضرا عنده وهذا لا نزاع فيه بل العلم هو الذي يحضر وجود الشيء في ذاته حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضور ماهياتها عنده وهو باطل لان العلم بالعدم واحوالها حضوري اتفاقا فلو كان العلم بحضور ماهياتها عنده تعالى لكان العدم واحواله كذلك وهو يقتضي حضورها وهو محال بعضهم ظنه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في غير وفيه ما مر والكلام مفاده بحث دخل فقد ذهب جمع الى ان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لو لم يكن النفس جاهلا بذاتها ولما استغنى احد عن غيره ذلك من البديهيات الغنية عن السؤال فضلا عن الجواب وهذا مثل ما ذكروه في الجواب بان العلم بانطباع مثال المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات والنفس تلك الصفات فلا يلزم ان يكون النفس تلك الصفات بعضها حالة فيها لان تلك اشباح وشائبة فيها العيب منتفي في حد ذاتها والكلام لا يتأتى هذا ذهب طائفة الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم والحق انه ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالفعل الفعال فقوله ولا يكون الاتحاد الى آخره مبني على ما ذهب اليه من ان اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان وتخالف باختلاف الحقيقة القائلون بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الجامع فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد من حيث ان يتعلق بمعلومين علم الفضيلة لا نسلم ان كل معلومين يجاز تعلقه بالمتغايرات وابطاله ليس بمرضي وعلى تقدير ان لا يجوز ان يكون واحدا متعلقا بمعلومات متعددة فلا نسلم ان العلم الحادث يتوقف على العلم بما يصح ان يعلم من الاشياء للتغاير وقال القاضي وامام الحرمين يتوقف ان كان بحيث يجوز ان تكاثر العلم بما عداه من العلم بالاخر والا بان لا يجوز الا تكاثر كما سلموه في العلم بعدد الاجزاء في معلوم واحد لم نسلم ان تغير الاحيان يوجب تكاثر قول الامكان الغير دائم يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منه فلا نسلم ان العلم الواحد القديم لا يتعلق بمعلومين لاجتماع النقيضين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته

نور حامده ومصليه والصلوة على نبيه محمد وآله الطاهرين وبعد فقد طالعت

بعون الملك الوهاب ومنه الفتح والصواب

حاشية الفاضل المحقق الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح العقائد النسفية



الأشاعرة وانا للاحكام ثبوتية فصلها بحكم بها العقل بواسطة الحس الباطن الظاهر والباطنة وبنوع جنبات
كالحكم بان الشمس تدور وان الواحد نصف الاثنين وبنوع يجب التثبت فيها بالعقل بوسط بالحس الظاهر
المستند الى بداهة العقل او نظريات وهو اما ان لا يحتاج الى وسط او الى اقل من وسط او الى اكثر
فضروري او نظري وهذا ايضا ثبوتي فصلها ما يحكم به العقل بواسطة الأمور المحسوسة بالحس الظاهر
المجربات وهي ما حكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة بالحس الظاهر والقياس الخفي المنتج للقين بان
الوقوع المتكرر عن نوع واحد لا لداع من سبب دائم وهو ما يقتضيه وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب فعلة في التكرار بان التكرار ثبوتي فصلها ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر فان قيل هذا القياس ان حصل في المكررات
المجربات نظرية لا ضروري وان حصل في المحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد نقض النظرين من غير
حدس ولا تكرر كانت من جملة قضايا وهما تقدما ولم يحصل بوجه ثوبي غير ذلك القياس وجوده
لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس ولم تقل القائلين وانا الحدسيات
هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحدس وهي من غير نظر من النفس بل يدرك معه القائلين بان الحكم بان الاثنين نصف
من دون النفس الى بصيرة من غير اختلاف فيه ثلاث وهو بسبب اختلاف اسباب الحدس في النفس وهذا ليس
محل هذا من جانب الذي يلي النفس وهذا من جانب العقل انه لو لم يكن وجود من النفس لما كان كذلك وانا
المتواترات هي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر مشاهدة المخبر به مما يكون مستندا الى مشاهدة فاكثر
بشرط ان لا يوجد الى الكذب داعية في الأخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لذاته المستلزم لعدم القطع
بعدم كثرة الاخبار عن وقوعه وجوبه لذاته كون محسوسا لان المتكررات كذلك بالاشتراك فلا يفيد
تواتر الاخبار وجوبا فيما نحن فيه ان قيل المخبر به مع عنوانه واحدة اذا تضافرت السبرة ان افادت للقين افادتم
دليلا على صدق قائله فما خالف المتواتر على ما ذكر من وجوب الحصر لا يمين متواترا بل اشتباه قلنا الخبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المعروف بالقرائن فانه ان لم يفد اليقين اما بالاستدلال او الحدس من القرائن وعلى الأول يخرج
من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات والأول داخل ان الحدس قد يحصل من تكرر المشاهدة و
مقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكروا هو استحالة الحدس وعدمه وهم ممنوعون في
بان التسبب في المجربات معلوم التسبيبة بحيث لولا ذلك لكان القياس المقارن لها قياسا آخر
هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان التسبب في الحدسيات معلوم التسبيبة والجهة معا
فلذلك كان القياس المقارن لها قد يتخلف بسبب اختلاف المحل في بنيانها وقبل العثرة ان
التجربة تقف على هذا فيحتاج الانسان حتى يحصل الاطلاع بسببه ذان الانسان ما لم يجرب لا يقف
بقياسه واعطائه حقه بل اخرج لا يحكم عليه بالاسهال الا بعد مجاوزة الحدس فانه لا يقف على

الحد

فی الکیفیات النفسانیۃ

للوائح الظاهرۃ والباطنۃ فاذا احتجبت بیّنات نوع ما وادرکت فی ذاتہا صورہا المشتملۃ
علی التنبیہ النوعیۃ والخصائص النوعیۃ والنوعیۃ السماۃ بالفکرۃ الی مقاساۃ بعضہا الی بعض استعد
لان یفیض علی نفسہ الناطقۃ صورۃ تلک الہیئۃ النوعیۃ مجردۃ عن المواد المخصصۃ واذا احتجبت بیّنات
انواع متعددۃ وقاس بینہا استعد لفیضان صور المشترکات فیہا بینہا والمتباینۃ لہا واذا حصل فی ہذہ
التصورات الصور المذکورۃ واذا لاحظ البیّنات فاستعد لافاضۃ ہذہ التصورات فاذا اعترض فی الصور
علی ما یکون الادراک اسہل استعد لفیضان الکسبیات المتوقفۃ علیہا الی ان یسطع واذا اعترض فی ہذہ
الکسبیات علی ما ہو الحق او یستعد لفیضان کسبیات اخر وہکذا واما صلاح بقارق الادراک
مفارقۃ الفیض النوع واما صلاح اخر وہو قارن الذی یطلق علی امرین احدہما بالاول
ہو الصورۃ العلمیۃ التی تنتزع عند العلم والعالم من ان یکون مجردا وامادیا بالجزئیۃ او الکلیۃ ہو علی الاطلاق
حاصلۃ او غائبۃ حاصلۃ فی ذات العالم والمنتزع فی الادراک بسیطا کان المنتزع او مرکبا کالمنتزع من الاجسام
الذی ہو ادراک الشکل المنتزع فی الحال الماضیۃ عند العالم مرکبا کالمنتزع من البیّنات محضۃ من
الاین والکم والکیف وغیرہا والتغیر الذی ہو ادراک ذلک المنتزع من حیث ہو ہیئات فی حالۃ
غیبۃ بعد حضورہ والنوع المنتزع ہو ادراک معان جزئیۃ متعلقۃ بالحواس والمنتزع الذی
ہو ادراک الجزئی غائبا کان کلیا او جزئیا ہذا ہو المسمی بالعلم فیکون اخص منہ والادراک
بہذا المعنی یفارق العلم مفارقۃ الجنس النوع والشائع ہو الاحساس فقط وہو یفارق العلم بمفارقۃ المعنی
مفارقۃ تندرج تحت الجنس تحت جنس العلم فاذا اندرجا تحت الادراک بالمعنی الاول فالادراک
فی عبارۃ المتاخرین یفارق والتقدیس یفارقہ الادراک والعلم بالعلۃ یستلزم العلم بالمعلول
بالمعلول لا یستلزم العلم بالعلۃ لما بینہما من مباینۃ ہی لذاتہا واخص وہو لا یستلزم العلم بالمعلول
اصلا اللہم الا ان یکون المعلول لازما بینا للہیئۃ العلمیۃ بمعنی انہ لازم من تصور ہیئۃ العلۃ تصور
ہیئۃ المعلول وذکرنی المخلص انا نمنع ہذا فانہ قد حصل فی الذہن ہیئۃ مرکبۃ من ہیئۃ العلۃ
والمعلول ومعلوم ان کلیۃ کان العلم بالمعلول حاصلا والعلۃ کذلک فان ظاہر ان بناء العقل بان
[illegible] یستدعی حصول ہیئۃ مرکبۃ منہما فی الذہن اول فیہ نظر لان تصور العلۃ لا یوجب
تصور المعلول انما یوجب العلۃ بوجودہا الذہنی علم لوجود المعلول فی الذہن من حیث یکون المعلول
لازما بینا للعلۃ وقلنا نمنع ہذا وقولہ منع علم العلۃ بکونہا قد حصل فی الذہن ہیئۃ مرکبۃ
لہیئۃ المعلول قلنا قد حصل فی الذہن ہیئۃ مرکبۃ لما تحققت فی الخارج متحققۃ المعلول فی الخارج بمعنی
کون ہیئۃ العلۃ ومعیتہا لہیئۃ المعلول ان العلۃ بوجودہا الخارجی یستلزم وجود المعلول فی الخارج
لانہا بوجودہا الذہنی یستلزم وجود المعلول فی الذہن وہذا ہو المطلوب واما بہیئتہما من حیث انہما

مستلزمتہ

في الكيفيات النفسانية

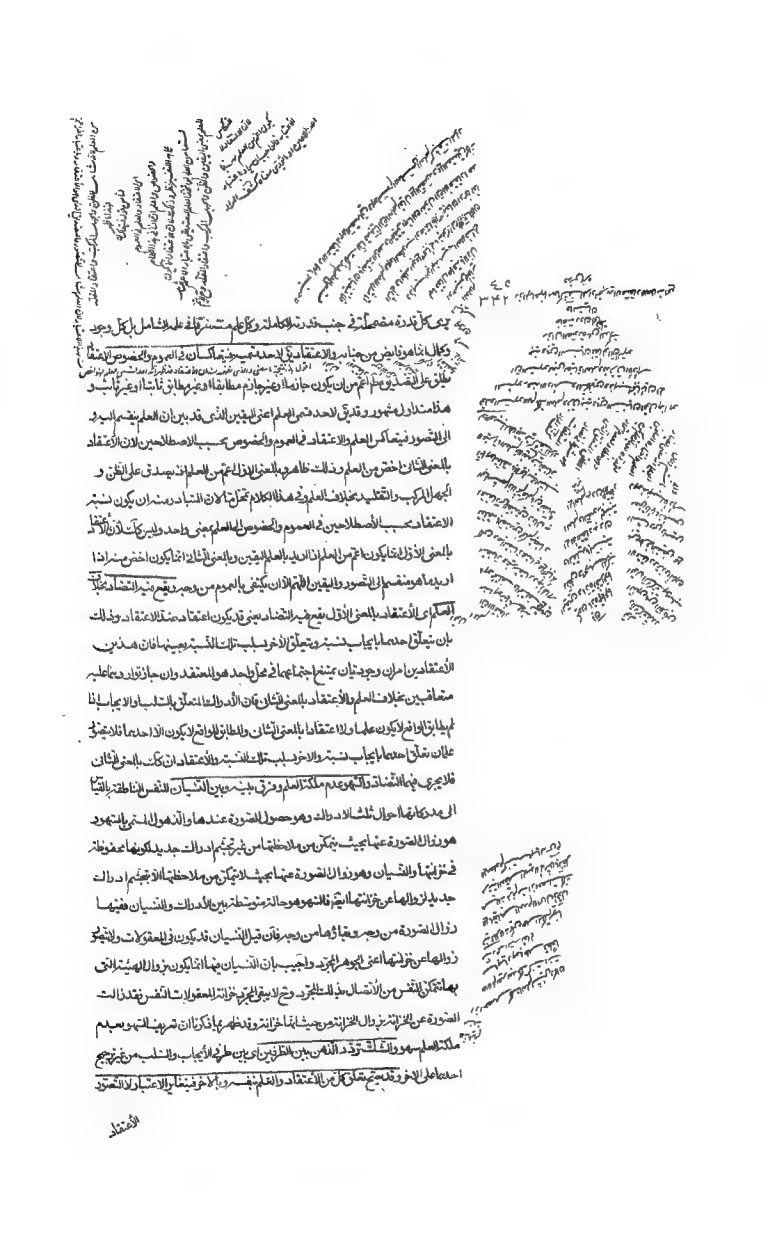
بالقياس الى العلوم فكذا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية باعتبار الاجتماع
العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها في تفاوت المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم
بالجواب اجمالا لا تفصيلا فالترتيب على التقرير مردود بان ذلك الجواب حقيقة ومهيته ولا انه
وهو انه شي يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك الذي وهو معلوم بالتفصيل
واما الحقيقة فهي مجهولة في الحالة التي نظيره العالمنا فاعرفنا النفس من حيث انها شي محرك
للبدن فان الذهن عن كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق اخر
فبطل ما قالوه وظهر ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة وانه كما انه علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تعدد الاجزاء والعقل
متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض
عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى العلوم واذا كان
المركب معلوما بحقيقته وقد كان اجزاؤه معلومة بالقصد والاخطار وانا فصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان
احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شي فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشي
فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشي الشامل لها بل ربما
فان العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد فيمكن الحكم عليها او تخصيصا ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومرآة
لملاحظة افراده فيمتنع ان يحكم على تلك الافراد دونه وتوضيحها لعلمها ما يعلم به كليا اشار الى
مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه
الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا
نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت
الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس
او الهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجود

قوله ودفعت ...اه ...انما يعلم به كليا اقول اعلم ان تفسيري انما كان ذي السبب
٣٤٣ فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن والممكن ... سببه ...
نظر اليه من حيث هو
امتنع الحكم بالعقل بوجوده
[illegible]
[illegible]

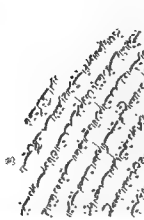
في العقل ومعناه

البحث في العقل ومعناه

ادرج تمام مراتب النظري في اثناء الكمال وما استحصل منه الكمال قريب او بعيد فالبعيد
وهو محض قابلية النفس الاولى وكمالها هيولانيا لشبهها بالهيولى الاولى القابلة لصور
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي في نفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا
العقل في سائر المراتب فانه يطلق الاسماء على المراتب منها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى
قولها فيها وقد اعتمدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كما يفهم المطلوب انفسها وكما استعدادات
للولايد ليست خالية عن الصور بكلها بل الصور موجودة فيها بالفعل فالهيولى الاولى فانها ايضا في
ضمنها خالية عنها الا ليس شيء منها ما خوذ فيها وان يجوز ان يكون كلها اعني الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات فيتوسط عقلا بالملكة ما فيابل
الحال الاول استعدادا لانتقال الى المعقولات وما يتوسط في هذه المرتبة ايضا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاستعداد على استحضار النظريات متوقف شيء من غير
انتظار لاكتساب جديد لكون العلم كسبيا فيتوسط بينهما الانتقال بنزاعة استعداد على الكتابة
حين لا يكتب والمكان يكتب متى شاء فيتوسط عقلا بالفعل الشديدة قربه من الفعل بالكمال وهو ان
تحصل النظريات مشاهدة فيتوسط عقلا مستفادا اعني من خارج وهو استعداد الانتقال الذي يحرج نفوسنا
من القوة الى الفعل بما لها من الكمالات والعقل الهيولاني والعقل بالملكة مستعدان
لاستحصال الكمال بلا واسطة والعقل بالفعل مستعد لاستحضار ما عنده ومتى ما شاء فهو متاخر في
الحدوث عن العقل المستفاد لان الذي يعلم بالفعل شديد القرب كثير التهيؤ لكن متقدم عليه
في الفضل لان المشاهدة تزول بسهو وعمى لكن لا استحضار ما عنده فيتوسط بالقوة الى مشاهدته
فمنهم من يقول الثاني في الحدوث محصل مرتبة واحدة ومنهم من يقول التقدم في الفضل محصل مرتبة
ثالثة وتاتي العقل المستفاد بتهيؤ بالقياس الى كل مدرك وقد يتهيأ بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرة مشاهدة لا يغيب شيء منها ولا يعزب عنه المعنى ما فيكون
في مدارك النظر بمنزلة من هو في دار الدنيا نفوس اودعت لا تنفك شاكرة عن شان من شانه وهم في
جلابيب من ابدانهم قد منعوها واغتروا في سكك الغرائب الفي بشاهد محسوس لها فاذا اراد ما ترتب
العالم فاول ما يعاين مذهب القائم بها ستم الفلك ثم البيت الثاني والثالث على الترتيب فاذا
البالغ في المكارم الذي تجرد فتحت اثاره واطلع على عالم الغيب شاهد ما يحصل به بالاتصال بعالم
الغيب وهو تجلي النفس بالمعقولات والعقل المستفاد وبينهما ما يحصل في عقيب ذلك اسمه ملكة الفضل
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ولا حظه جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على الاحق



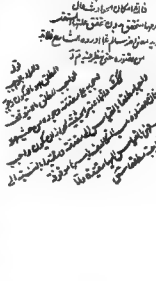
البحث في العقل



فلا حاجة الى العلم والجواب بأن قد يثار لنا العقل قولهم في العلم سيد قد بان بضع العلم متقدمات علم بالعقل بها صادقة فيكون العلم صيد في العلم مستفاد منها معا فلا دور ولا كذا قيل لهم ان يجيبوا بان صيد في العلم ليس من العارف الأولية تلقى بين يدي علم مستفاد الا استدل بها الان فالعلم بالعارف الالهية الأمور الغائبة عن الحواس وصيد في العلم ما يهتدي به في الحاضرة فقد يرى الانسان الجبال ويهدأ يخبر الجواب بين الوجدان الذي هو معتاد الأصحاب في الترتيب علم بان بني ذاته ثم لكونه مخبرا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات حتى وتتبع مناسب العلم بذاته وبالجوال فانه حتى ينتفع منها بالتفكر فان طريق حصول العلوم النظرية كما ذكرنا انتهاء والاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينهما من اشتراكات والمباينات حتى فيض من السبل الذي العلوم الكلية من التصورات التصديقات انتهاء ولا شك ان تلك العلوم الحاضرة لا تتعلق بالاحظ الحواس منه فالذي من معلم من يتبين عند الله بين لنا العلوم المتعلقة بالاحظ الحواس منه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة التفكر في العارف الالهية فقد تبين ان النظر لا بد له من مادة من العلوم التصورية والتصديقية المناسبة المطلوب بنظر في الزعيم ان في ذلك العلم هو الفتح حتى ولا شك في الاحتياج المسبب ويهدأ الجواب يخرج قائيل من ان مراده بالاحتياج الى العلم هو الاحتياج حتى صول الانتفاء بحيث ان صرفته الصارف بالنظر لم يفد الفائدة ما يتحصل به تعليم وليكن ما خوذ من معلم وامثال الامر على ما قال الفتح حتى ولا تحرجوا ان الناس حتى يزيلوا الا الله سبحان كذبوا بهم كانوا يقولون بالتقليد لكنهم لم يأخذوا ذلك من غير ما كان يقبل قولهم بان في ذلك العلم والفتح حتى وكفى بهما دمرشدا في قيام الشاهدين من غير احتياج في كل عصر والى معلم يهدي طريق الارشاد والتعلم ويتوقف النجاة على تاديبه والاخذ باوامره ونواهيه ولم يوجبان الاقرار بذلك خلاف بين العقلاء فالمفتر كرة لا يتحصر والكان العقل استعمال النظر فانه فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على قضية واحدة والجواب بان ذلك خلاف الظاهر لان وضع الكلمات الصادرة عنهم شاهدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صحوبة التمييز بين صحيح النظر فاسده وهو مع الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكفي فيها بادنى فكر كالفرو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن اهل العلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الموصوفة التي هي بعيدة المدارك عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين والجواب بان الاحتياج الى المعلم بحسب عسر حصول المعرفة بدونه ثم وجدنا كثيرا من علمائنا يقولون بان الزيغ والفتور قد يتطرق الى العلوم الحاصلة على هيئة بحضور حتى ينتج بها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات

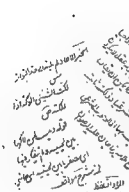
والاشاعرة الاشعري واختاره المعتزلي الاول وتحتم عليه وجوبه بالاول ان شكر المنعم تعالى واجب
دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر المؤدي الى معرفة الله تعالى واجب
لانه ضروري ذكر المقدمة وبنى عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوب ان عقلا او
ان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا او شرعا فالنظر واجب عقلا او شرعا
والله اعلم قوله وهو واجب ما يترتب عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقليا
والله اعلم قوله وهو واجب ما يترتب عليه الواجب الشرعي يكون واجبا شرعيا
بيان ذلك ان شكر المنعم واجب عقلا فان شكر المنعم واجب عقلا ومعرفة الله تعالى
الصبي كثيرة فان كل عاقل اذا تدبر نفسه ترجح عنده ان عليه خالقا صانعا مدبرا وانه ليست نفسه ترجيحا
وجليلة ترجيحا كثيرا وجب ذلك الترجيح بحيث لا يحصل معه ولا شك في انها ليست من نفسه ومن العلوم ان من
انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يقصر فيما يلزم عليه من ذلك يكون مستحقا للعقوبة ومن هذا يعلم ان من
الواجب عليه ان يعرف الله تعالى ويعبده ويشكره ولا يتم ذلك الا بمعرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه
ومعرفة ما لا يجوز عليه فمعرفة الله تعالى واجبة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فمعرفة الله تعالى واجبة
فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل اذا تأمل في نفسه
مستقرئا من جسم ذي حياة وغيره يعلم علما قطعيا او ظنيا ان لهذا الكون صانعا وان لهذا الكون سببا
عند حصول الخوف العقوبة بسبب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له
فان لم يدفعه كان مستحقا لان يلحقه العقاب فهذا واجب عقلا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدفع الخوف
عن النفس واجب ثم ما لا معرفة لله تعالى فيه لا يتم الا بالنظر فالنظر واجب ثم اذا لم يعرف بنو زمان ذكروا ذلك عرف بعقله
الكاملة بعلم ان لهذا المكون صانعا ومدبرا ومتقنا ومحكما ذكر ذلك في الكشاف ثم ذكر ان دفع الخوف
اشياء ثلاثة عقلا وهي الايمان والنظر وهو واجب عقلا والايمان ان النظر واجب بالاجماع فيكون
اما عقليا او شرعيا والايمان منقسم على تقديرين فتبين الاول والباقي اشار اليه بقوله وان انتفاء
ضد المطلوب على تقدير ثبوت كان التكليف به عقليا وان انتفاء الوجوب بالشرعي الذي هو ضد
المطلوب عن الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي
منتف على تقدير ثبوته كان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان
وجوب النظر بالشرع لتوقف العلم بوجوب النظر على العلم بصدق الرسول وقد بينا ان الشرع لا يتوقف وجوبه على العلم بصدق الرسول اذ ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بالتمام فاضل اسد رسول الله تعالى بقدم ويجب هذا النظر على النظر في معجزته ثبت
بالشرع فيلزم الدور فالحاصل ان الواجب في مطلق النظر وابتدائه نظر في معجزة الله تعالى وهو يتوقف على العلم بصدق الرسول
فلو قال الرسول المكلف انظر في معجزتي فكيف صدق فلان يقول انا لا انظر في معجزتك
حتى اعرف وجوب النظر في معجزتك فما لم يعلم وجوب النظر لا يتم النظر فلا يتم العلم بصدقه فلا يتم

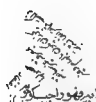
الاشراع



من حيث لا علة بالتساوي الى الحالات ولا ترجيح فيما لا تعلم به واسم فلا تعلم توقفها على المعرفة
المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو مشروط النظر وعلى تقدير توقفها على
معرفة وجوب المعرفة فتلك المعرفة من حيث تفتقر على النظر يجوز ان حصولها التقليد على ما يأتي الملاحظة
ان الاهتمام على ما يراه المعتزلة يتوقف على الظن بالمضار والمنافع وهو ظن بالمضار فيتوقف
ايسلم ذلك على المعرفة وهو ممنوع فان مناط الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة فتقيد
بحال لا تأمن فيه المضرة والمعرفة في هذه الحال غير واجبة فلا يجب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل واسم فلا تم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فوكان وجوب
الشيء مطلقا وجب مطلقا على شيء وليس كذلك النظر وجب بايجاب الله تعالى وهو منا لم تذكر فنقول ان
تركه مع عدم الامن لا يجوز ان يختار لانه واجب وكل واجب لا يكون واجبا منكم وهو منا لم تذكر بل يجب
ان يكون باقيا على وجه يفيد لزوم ايجاب الوقوف حال عدم الوقوف عليه وذلك تكليف
بالمحال قلنا الامتناع انما يلحق الوقوف حال عدم الوقوف عليه وهو ممنوع انما الممتنع استحالة
ما علم انتفاء الشرط بانتفائه لاستحالة ما علم انتفاء الشرط بانتفائه ان بقي الوقوف الواجب مطلقا
على تقدير وكان ذلك التقدير جائز الحصول لزم امكان تحقق الوقوف بدون الموقوف عليه فتحقق
التكليف بالمحال ان جاز لطالب المعتزلة بالاستدلال على اسقاط ان يتقدم والمعتزلة ان يدفع الوقوف
لانتفاء ما هو سببه واحتمال انتظام في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتقدير بالمحال هو
الذي يدري والمراد بالمحال ما دل العقل اشتراكها في العلم بانتفائه وضرورة الفكر من يعلم استحالة على شيء
فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجب عليه واشتغال سره بهذا واجب لما لا تتم
الا بتقديم فائدة تلوى وعدم استقلال العقل بادراك الوجوب لان التكليف والاعراض لا يجب عندنا
عقلا كما سيأتي ولا نسلم ان ذلك لا يستقل بادراك المضرة اجمالا والمعرفة التي تتقدم الاتيان
ليست كافية والمراد بالمعرفة المعرفة بجميع صفاته لكن التي نعلم انه كلف بها هي المعرفة الاجمالية
الباعثة على اكتساب النظرية التي يتوصل بها الى معرفة الله تعالى بوجوده وصفاته وهي التي
المعرفة الذي النظر في التقليد والاهتمام من ضرر المعرفة بل من شيء منها مقدور لنا وانما التصديق
حقها ضياع الى اهتمامات شاقة وعقائد متكثرة فلسائغ بها المزاج بتوفي حكم لا يكون
مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو الا يكون وجوبه مقيدا بوجوده ما يتوقف عليه كوجوب
الزكوة المقيد بوجود النصاب لما يكون واجبا على كل تقدير والا كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا فلا يجب على تقدير الاتيان به التكليف بالمحال بل يجب عقلا واعتبروا على الوجوب
الثاني انما الزاد ما شرعت لاجلها اعني الحكم من ايجاد الفعل والاتيان به مشروطا بعين الوجوب

الشرع الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فانه موجود بكم فهو وجوبنا انه لو وجب النظر بالعقل في النظريين وجب بين علوما بالضرورة بل النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى النظر وهلم جرا ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حتى لا أنظر ما يجب علي ولا يجب علي ما لا يتم النظر الا به فلا يكون النظر هو الذي يقتضيه العقل الذي ليس لنا معه فيتمنع التكليف مقدمات يتأتى ذهننا اليها بل تكلم وهذيه العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا بحيث لا يتصور على طريقنا مع تلك المقدمات الا آنا نقول كونه نظريا يقتضي ان يكون من وقف على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطلا قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر لم يكلف ان لا نسمع الا التي ذكرناه الذي اردنا به نفسه ولا يلزم من بطلان النظر والاستدلال اذ لم يثبت بعد وجوب شيء فلا يكون التوعد واثبات التوبة وهو المراد بالاتمام والتأتي فما المراد بهما ولو سلم ان المكلف لا امتناع عن النظر لم يعلم وجوبه بل لا امتناع منه مما لم يجب عليه لان وجوبه بالشرع الذي في نفس الامر هو ان نظر اعلم بنظره وهو علم وجوبه او لم يعلم فلا يتجه ان يقول المبرر لا امتناع عن النظر لم يتم وجوبه عليك شرعا حتى تعلم ذلك الثبات بل لا يتوقع الشارع منا ما لا يتأتى في نفسه لانه تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لا نسلم ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او يقال انا نكلف وهذا فاسد فهو خروج بالتكليف فليس من تكليف الغافل وفي قولهم ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا لم يتم بعد دفع الاشكال عن المختار فبقي ان يقال لا يجب النظر على اعلم النظر بل الان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه وانما الشارع انما لم فما ثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالنظر هو في الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وقوله تعالى فَانْظُرْ اِلٰى اٰثٰارِ رَحْمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فان امر الله بالنظر في دليل القضايا مع صفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر مع التهديد ومنه ما نزل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار من الايات الاولى الالباب قال تعالى وَقَوْلِهِ اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ فان الله تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض بالتفكر فيه وهذا يدل على ان التفكر فيه واجب وهذا السلك لا يتم الا بمقدمتين احداهما ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تقدم ذلك في ذلك جوزه بقولنا فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر عن الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك





تدعيمل الانتقليه من غير نظر ويكون اتيانهم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
والاعتراض عليه من وجوه سلم بعضها بالمقابلة بالاعتراضات الموردة على ليل المعتزلة
وبعضها معضوس بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة يلزم عنه ان لا يكون وجوبها
كلما ثابتا بايجاب الله تعالى دائم غير كان لان ايجاب المعرفة انما العارف به تعالى وهو
تحصيل الحاصل وانه غير مراد وهو تكليف الغافل فان من لا يعرف فقد كيف يعلم تكليفه انما وهو انهم
باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف الغافل ممتنع انما يتم لو كان شرط التكليف انهم يعتقدوه
لا العلم والتصديق به بل كافر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب واما بقوله انه مكلف مع علمه انه
مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لان الشيخ
والمعتمد له العوام على انهم وهم الاكثرون في كل عصر وعهد الاستقصار على ادلة الاقلة المحققين
وصفاتهم العلم انهم لا سيلوها قطعا انه غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يكون معه وفاء كانت المعرفة واجبة لما جاز ان تكون المعرفة والحكم بايمانهم وتجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاشاعرة في العبرة تدل على البعير فانه يزال الندم على السير اذا تمناه فاذا تراجع وارض
ذات مفاوج تمادى يدل على الصانع الظنية الخبيرة غايتها في الباب انهم قصروا عن التعبير والتدقيق
في مقاصد العرفة والتعبير والتفصيل للتكليف بالادلة عليها وذلك لا يقصور لا يفوت ان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التعبير وعدم الشك والشكوك والتفصيلية التي
يقتدر معها على ذلك ويدعي ان السعرفة التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية قلنا ان الوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجه يرى احدها مرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاصول
الثالث قالوا لو كان ما لا يتم الواجب المطلق الا به غير واجب شرعا لكان الواجب لا شرعي ما امر به الله
تعالى ويجوز ان يتعلق به الامر ولم يقتض عليه ذلك التكليف وتجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب الستلزم لها فايجابها
ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن وجب عليه القتل الذي هو زهاق الروح وهو
غير مقدور له بل القدرة له على سببه الذي هو الرمي والسبب الموجب للازهاق وهو ضرب
السيف فذلك تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكرنا من الدليل الدال على وجوب
النظر وجوبا مشتركا على الناس وايجاب شرعا بل بنبي شرعها واوليها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته واحد المدارج العقلية الذي يتوصل به الى العلم بالله تعالى وبالنبوة وبالمعاد الذي هو
والمحققة الاشتغال بالنظر فيما ذكروا وقد اشتغلوا به فلنقل اليه الفرض الداعي على فعله

كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردة لانه قال ص من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل هما
مذكور في الكتب الكلامية الا قطرة من بحرها نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب لم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وسعة القرائح
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم
ويدفع ويبين عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم
وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث شيئا في كل حين فاجتمع لتلك التدريج كل
ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه
دون زمانهم وذلك كما يدونوا الفقه ولم يبوبوا ابوابا ولا فصولا ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط و
تخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا
قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو
مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه ص نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه ص خرج على صحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارائة الباطل في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال الله تعالى وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وقال تعالى بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ
وقال تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا
عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ وقال تعالى وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ومجادلة الرسول ص لابن
الزبعرى وعلي عليه السلام القدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان شخصا

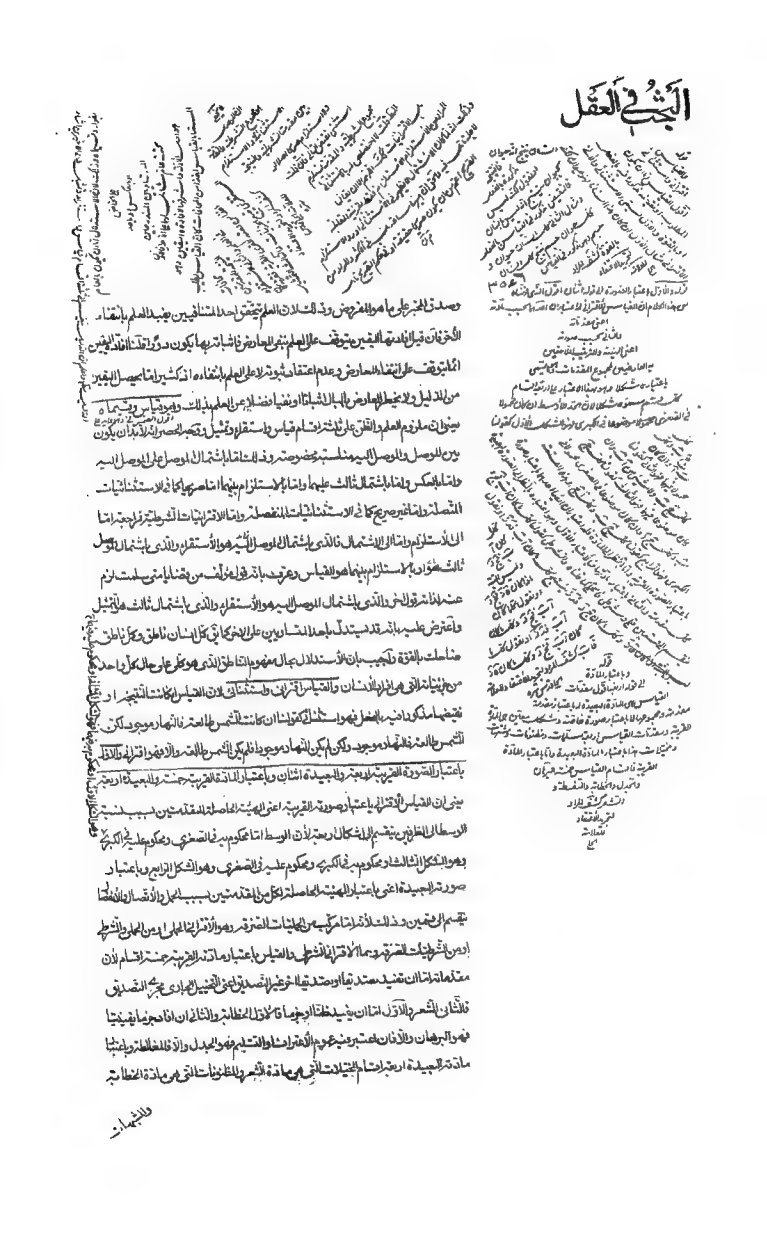
قال إن ملكت حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي عليه السلام أتملكها دون الله أو
مع الله فقد أثبت له شريكا وأيضا النظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك فإن قلت أملكها دون الله فقد
أثبت دون الله مالكا وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا وأيضا النظر غير الجدل
فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون
النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت
هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثانيها قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ولا شك أن دينهن
بطريق التقليد إذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه وأجيب بأن هذا الحديث
لم يثبت صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روي أن عمرو
بن عبيد المعتزلي قال إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى
هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولكم
فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وإن سلمنا صحته فالمراد به التفويض إلى الله
سبحانه فيما قضاه وأمضاه والانقياد له فيما أمره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على
مجرد التقليد ثم إنه خبر واحد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم
دليل والظن أمارة أي إذا ثبت أن ما يتعلق به النظر وهو ينقسم إلى ما يحصل به العلم وهو الدليل
وإلى ما يحصل به العلم وهو الدليل وإلى ما يحصل به الظن وهو الأمارة وضابطهما أي ما يتألف منه
ملزوم العلم والظن إما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وإما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والنقلي الصرف
محال لاستحالة الدور فإن النقلي الصرف لا يفيد إلا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقل على ما سلف تقريره وإلا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وأن يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثمة قيل المراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا
تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا وإنما قيدنا المقدمات بالقريبة لأن النقلي
الصرف لا بد فيه من مقدمات بعيدة عقلية لما مر فلا يتأتى إلا بالتركيب وقد يفيد النقلي القطع أيضا
في إفادة النقلي الظن وإنما الكلام في إفادته العلم فالمعتزلة وجمهور الأشاعرة على أنه لا يفيد القطع
أي اليقين لأنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبإرادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة

العربية

البحث في العقل ومعناه

العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين المعنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اقتل المشركين بعض اوبراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يتغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور الجواز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه يكون باطلا قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة

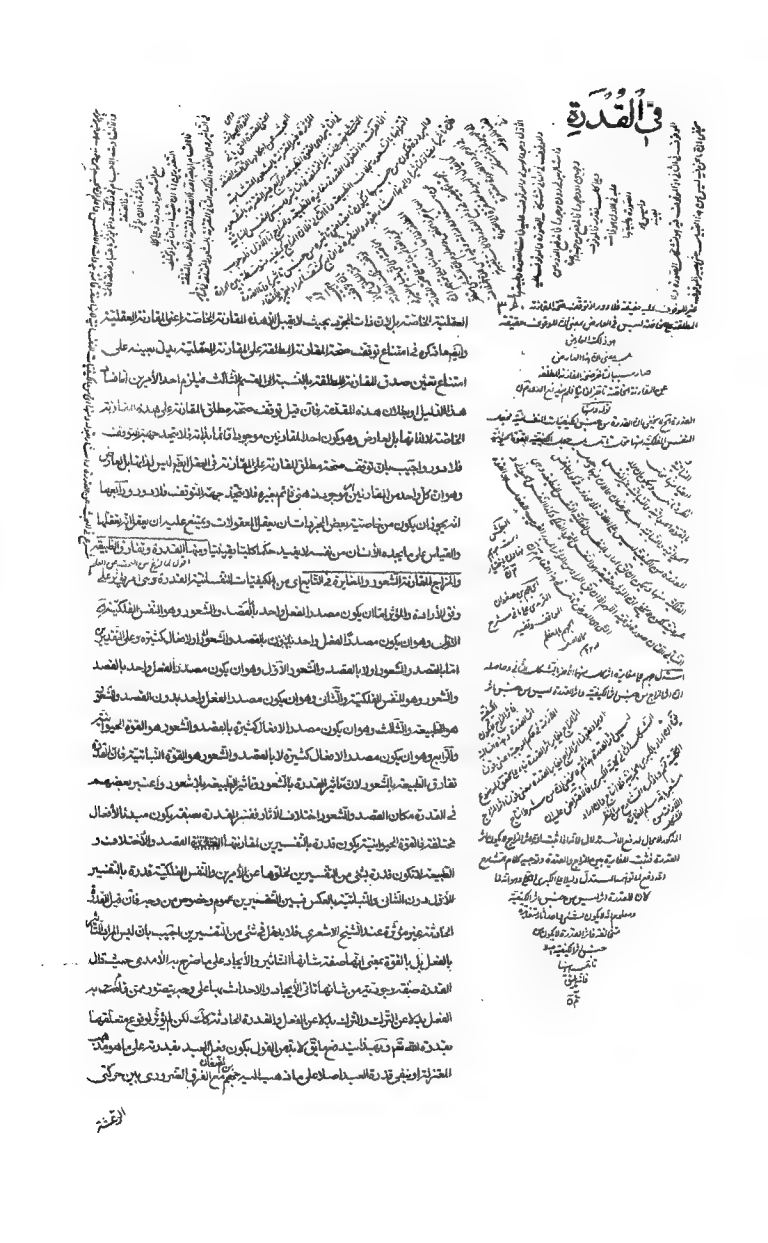
البحث في العقل



[illegible]

صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فاذن صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها او الا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة
المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة
المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل ان يحصل فيه المعقول حصول الحال في
المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في
ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فلما امتنع اثنان منها تعين ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في الثلثة بالنسبة الى الثالث و
هو صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في
الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل
الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان
تعقل ذلك الغير وصحة اللزوم الامكان تستدعي الامكان فيمكن انه يعقل ذلك الغير و
تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما
بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه
احدها انا لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه
ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع تعقله
مطلقا وثانيها انا نسلم ان المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما تتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد
الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة

في القدرة



الفرقة

في القدرة

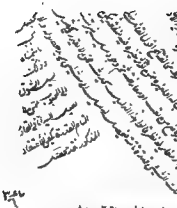
في القدرة

بالقدرة القائمة بمحل الحدوث والحاصل انه لا يخلو ان هذا القدر ان لم يكن داخلا في الوجود
والا لم يكن موجودا بتلك القدرة الحادثة لانها كانت احدثت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل
وقوعه ممكنا للقدرة محال لانه يلزم من فرض وقوعه ارتفاع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا واما ان يكون الحاصل الذي وقع فيه ما سافر فيه الفعل
الفعل سافر فيه قبل وقوعه لا يقال لم لا يجوز ان القدرة الحادثة تتعلق بايجاد الفعل في الزمان الذي
القدرة القديمة متعلقة بايجاده فيه لانا نقول لو جاز ذلك لجاز ان يتعلق القدرة الحادثة بايجاد
الفعل في زمان تعلق القدرة القديمة به لقول خصمنا بمثل ذلك فيلزم ان يكون الفعل الواحد
فعلا مع وجوده قبل الفعل وبعدها مقارنا للفعل وقد بينا بالحجة والتنبيه على فساد ذلك
الفعل قبل وقوعه حاله وجوده فيه وبعده ايضا وقد بينا بالحجة ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
الفعل شرط لوقوعه في ذلك الزمان ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكون الفعل
مشروطا بالشرط لكونه قبله بزمان والشيء الواحد لا يجوز ان يكون شرطا لنفسه لان الشرط
ولا يمكن حصول الفعل في الزمان الذي قبل زمان الفعل الا وقد كان الفعل في الزمان الذي قبله
حتى يلزم استمرار وجود الفعل في كل زمان قبل زمان الفعل وقد بينا ان هذا محال
دون الفعل بعده بل هو ممكن في حد ذاته فظهر ان ما ذكرناه يتضح بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري
وذلك لانا نفرض الكلام في القدرة بعد وقوع الفعل الذي يتوهم انه يمكن ان يزول عن المحل في الزمان الذي بعد
كونه قبل الزمان الذي وقع الفعل فيه بعد كونه زمان وقوع الفعل فانه يلزم اجتماع النقيضين
وهما كما ذكرنا من وجود زيد في الزمان الذي يتوهم زواله عنه بعد كونه زمان وقوع الفعل فيه فيكون
ان سلم القائم ويبعد بدليل المقدور ولا تجد وقوع المقدور مع عدم القدرة على ما ذكرناه في الجزء الذي
يقع بقدرة واحد بل كل شخص من كل جنس من اجناس المقدورات فانه لا يجوز ان يقع
بقدرة واحد بل كل شخص من كل جنس من اجناس المقدورات فانه لا يجوز ان يقع
بقدرتين مؤثرتين كما ذكرنا ولا يجوز ان يقع بقدرة واحدة مؤثرة ولا بقدرتين مؤثرتين
اجتماع قدرتين مؤثرتين كما ذكرنا ولا يجوز ان يقع بقدرة واحدة مؤثرة ولا بقدرتين مؤثرتين
ولا يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا يجوز ان يقع بقدرة واحدة مؤثرة ولا بقدرتين مؤثرتين
متعلقة بالمقدور الواحد لانه لا يتعلق بجنس واحد من اجناس المقدورات فانه لا يقدر زيد على نوعين
من نوعي الجنس الواحد بل يكون كل واحد من المؤثرين محلا لنوع من نوعي الجنس
الآخر بذلك يكون اجتماع قدرتين كاستحالة اجتماع قدرتين على فعل واحد شخصي واما قول
من قال ولا يجد وقوع المقدور

في اللذة والألم

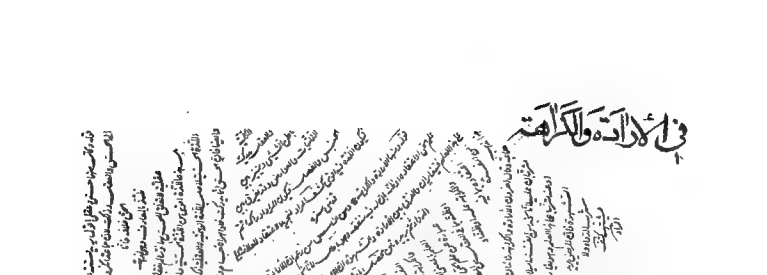
في اللذة والألم

غنيتان عن الشرح هيا بنا نجده ونفسنا بطلب اللذة ونتجنب الألم هنالك عدنا الى الملائم لكن لم نثبت ان اللذة نفس الملائم وبينه وبينه تغاير حل هو من حلول تلزم لا يتجدد بالعالي تغير حل ليكن حصولها طريق لزوم الألم قال والقرب بان الالم بسرعة ونفس الملائم اخر ولا هو كاف في حصول الالتذاذ فيجاب بالطبيعة قد شهدت بان سوء المزاج الرطب جزء مؤلم ممتاز هنالك الصرف غير ملتبس ان قيل كيف يتأتى له هذه المنافاة ثبات وقد اخذان تصور ما يلتبس واجلى من تصور الملائم والنافر فيجاب بانه سلف اورد ما علق قد يراجعها الى التعريف فاستغنانا عنه وانما يتصور الكف ما مؤلم من الالتباس وبالجملة يتصور ما على وجه يلتبع فاذكر في تعريفها لا يلزم تصور ما وذكر محمد بن ذكريا الطبيب الرازي ان اللذة ما ليست الا العود الى الحالة الطبيعية عبد الجبار وهو مبني على ان الحس هو الادراك الكامل الموجود والجماع عند فقد الذي وبحسبه موجود الفتح جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل الادراك ما فان الامور المستمرة لا شعر بها فاذا زالت الحالة الغير الطبيعية المستمرة تمادت زوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نشاء نعرف بما مر من ان اللذة دفع الالم فيجاب بانها لا يكون ان يحصل بطريق اخر وعي دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصافحة رجال وهطل الغيث من غير طلب وبقولي الا على التفصيل والاعلى الايجاد بان لم يخطر في ذلك سبب البتة فلا يرد نقضا ولا يكلفنا وكذا في ادراك اللذة الحاصلة من ازالة مرة وقد تحصل الخلاص من الالم بغير طريق اللذة كما في حصول الصحة على التدريج دفعي ورد ما استدلت من الخطر والتوابع والاصوات وغيرها على ان لها غاية لكن في الوجود لذلك وقد عرض لها شاغل عن الشعور والالم رادع والمعتمد في المنع الاول بقولنا ولست اللذة مرجعا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والدليل الثاني مقبول لكن غير معين ولسلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يتم قولنا لم نجد الخلاص عن الالم الا غير ومطلوبه في صقين نمنع الكتاب بهذه العبارة ولست اللذة مرجعا على الحالة الطبيعية ونسلم من قبل طبيعيان القائل بان الحكماء الالم ليس الحس من سبب الذي تقرر في الاتصال الا تمام شدة ما تكثيفه وجمعه وجب اجتذاب الاجزاء الى ما يكاثفه اليه ويلزم من ذلك تفرق اتصال اخر يجذب اجزاء عنه والاسود بالعكس الالم الاظهر بوم الشدة جمعه والاجزاء الشدة تفرقه والالم اما مفرض من الذوات ويلزم الخلاف في التفرق والبعض بالتفاوض لفرط التفريق المستتبع للتفرق وكذا الحال في المشمومات منعه اما مفرق ومعنى ما كثف والاصوات الفتح تفرق بالتفاوض الناس لمنعه الحركة انها وانتهى عند مدافعات الصحاح وذكره الامام الرازي مستكلوجوه منها ان من عقربه دبكين شديدة الحدة في



العناية لم يحز الالم الا بعد الايلام ولو كان تفرق الاتصال سببا للالم لما تخلف الالم عنه بل تقرق الاتصال سبب لعدم وجود المزاج الذي هو الدم وجوده وبه تقوى نماء وان كان قليلا فزيادته بزيادة العضو والشعور بالاستحالة الى مزاج غير مزاج العضو هو سبب وجدانها ان العناء اذا نبه جزء من المتغذي بالعضو ابان بتفرق اتصال جزء المتغذي ويتوسط بينهما شيء يشبه بهما فيجب ان يوم المتغذي والمثال يحل بالمتغذي وكذلك القوة والمادة يحصل تفرق الاتصال مع انه غير ممكن ان قيل تتفرق المحاصل بين المتغذي وبين ما تتغذى فما جزء صغير فرضا فلا صغير من هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من الثلاثة تفرقات وان كان صغيرا جدا فالاثنان اذا تفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الاربعة متى تفرق لا يتفرق جزء من البدن دون جزء بل يحصل تفرق في جميع الاجزاء واجيب بانه ان اريد بالسبب المثال لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فمما ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عند المسبب لعدم دلالة على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالقوة والاغذاء وان كان متكثرا لكنه متصاغر متناه لا يحس به لتصور ويستمر به وقته ان تفرق الاتصال فالجزء الطبيعي الذي يرد له في لحظة القرب فيجب ان يكون الم الجزاء الذي يرد في ثاني لحظة اقرب وليس كذلك بل الموجب للالم هو ادراك النفس بواسطة التمييز من دون مزاج يختلف قوته تأثر من الجراحة العظيمة وبينهما ان التفرق يدل على التفاصل وهو يدل على علة الالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل جزء بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عاريا قوله والمسلم فالعدم يجوز ان يختلف بدليل اختلاف المزاج ولا يكون ذلك الامر سببا لهذا التفاصل موجبا الامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب للالم الالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما ذكر كان العقل باشارات الحس جزء ولا تدين الالم الا التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفرق ومختلف فالمتفرق مزاج يحلو بطبعه يرد على العضو غير مزاجه الطبيعي ويتمكن منه بحيث يصير كالمزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه لا بطبع مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال الى الحد من هذين هو سوء المزاج المختلف وانما ذلك يوم لعدة اسباب بما الاقوام الاربعة الى الحد الذي نسبة الى الاخر مخالفة سوء المزاج المتفرق فانه لا يوم ويدل عليه برهان ان وان لم تكن فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب العنب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع انحطاط العنب محسوسة دون حرارة المدقوق فان صاحب العنب يحب الماء باشد بما يحب المدقوق اضطرارا دون المدقوق واما الذي فهو ان الاحساس بشرط محاذاة المؤثر بكيفية

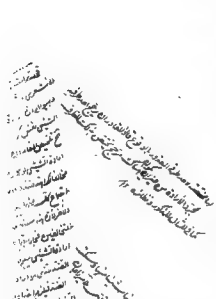
في الإرادة والكراهة



المحسوس ومع التقائهن بين كيفية بها لا يحس الحاس ولا المحسوس فالكيفية هنا التي تحس
كيفية مشروطة بالتاثير فيما تكمل الكيفية التي تدرك في العضو وإن كيفية العضو الأصلية كما
في سوء المزاج المفرق فليس فيه كيفيتان مختلفتان فلم يكن مضادا بفعال فلا يحس بالكيفية
المخالفة فلا يكون هنالك ألم وإما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية
الواردة فيحدث من المتخالفات وإحساس المنافي الذي هو الألم ولذلك كان الحسوسات المفرقة
وفيها ضعف أشد وهي أسرع تأثيرا حتى بها تقرأ بها الفرق بين كيفية المحسوس
وبين كيفية المتأثر بها فيضعف التأثير والإحساس حتى ربما يقع تبدل الحسوسات عند
حصول الموافقة بين كيفية المتأثر والمحسوس ولذلك كان المغامض في الحمام يستنشق هواء
أدلا حتى يسخن هويته ثم يتأذى به وعند ذلك فالفرق كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى إذا
انتشب فيه ذهب بسائر ما يرد عليه هواء الحمام ونحن نبصر كيفية بدنه وإن فقد كيفية هوائه
لتراوح لا بد وذلك سخونة هواء الحمام وكل منهما أي من اللذة والألم حتوي وعقلي وهو أي العقلي أقوى
لما كان كل من اللذة والألم إدراكا والأدراك العقلي أحق وأحق كان كل من اللذة والألم أقوى
حسية وعقلية والحسية إذا تعلقت بالجواس الظاهرة وإما الباطنة تتعلق بالجواس الباطنة
واللذة الحسية للباطنة أقوى من الظاهرة لأنها أتم عند العقلاء فإن الممكن من بقية نار ولو
في أدنى جسد كالشرارة والذي قد يعرض ممكن يبقى وسط هو شيء فيه بعض ما حاصر
من أذية للغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية أقوى منهما جميعا فإن اللذة تتفاوت بحسب
تفاوت الإدراك والمدرك فإن القوة المدركة كلما كان في مدركها أشرف فاقوى يكون
اللذة في نيله أعظم فإن المعشوق المنظور ما كان أحسن يكون لذة رؤيته أكثر وما كانت القوة
العقلية التي هي أشرف من القوى الحسية لأنها مجردة وهي مغمورة في الشوائب المادية تدرك
أقوى لأنها عاملة بذاتها وإدراكها أقوى من الحسية لأنها بالآلات ومدركات العقل أشرف لأنها
مجردات متعريات عن الشوائب المادية تدرك ومدركات الحسي مادية متغيرة في الشوائب

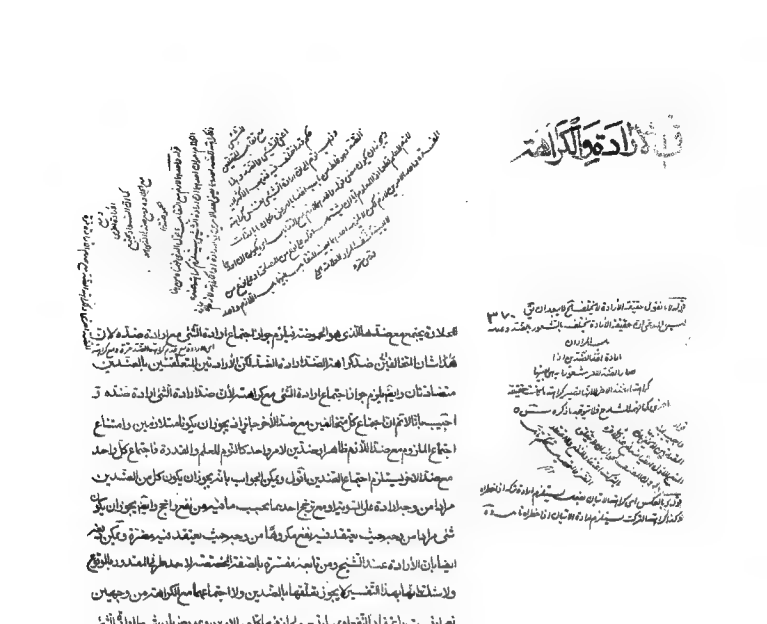
لذة الفاعل أقوى لأن اللذة العين الخصية من حال الجميل أقوى من لذة المحسوس لوجهته وكذلك الإدراك العقلي أقوى لكون اللذة أكمل لكمال العاشق إذا رأى معشوقه من سماء قرب يكون لذة إدراكه أكثر لكمال المدرك ما كان أشرف كان ج

لأجرم يكون اللذة العقلية أقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الألم وبهذا ي من الكيفيات المنفعلة ليست الإرادة والكراهة وما ذهب من العلم بالمعنى الأخص ذهب كثير من المتزلزة وتابعهم الصنعاني إن الإرادة هي اعتقاد النفع وإلا كان يقينيا وغيره قالوا نسبة وحدة القادر إلى طرفي المقدور واحدة فما لم يترجح فعله وتركه بالنسبة إليه فإذا اعتقد نفعا في أحد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا الوقوع جنس ونسب جماعتهم إلى أن هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي إلى الفعل والقرب وإذا الإرادة

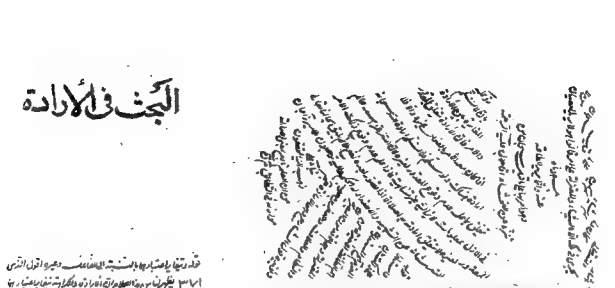


فنى يسار يعتقد اعتقادا لشيء كما ان الكافر لهذا من يقبل اعتقاد الفقر وذلك لان كثيرا ما
نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد ذلك الاعتقاد وربما لا يحصل المحرك
اعتقاد النفع او يحرك ظنه ميل لفعل لما وقع من غير شعور بخيره بحيث يكون ذهول ذلك الفعل السبب
الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من عقب او معاضدة وما ذكرنا من ميل النفس الى ان يقدر على
تحصيل ذلك اكثر قدرة ناشئ عن الشوق الى المحبوب لان الميل اليه انما في اعتقاد ان النفع
فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب بعض الأشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع كأن
يفعل لكون شيء معلوما زمانا فعند ذلك ان يكون منها فان العاجز عن الشيء اذا حاول لم
طريقا ان مثلا وبان في الأفضل الى الجهة منه يختارها حدهما بارادة ولا يتوقف في ذلك على
ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يجد به بل يرجح احدهما بالارادة فانا نعلم
بالضرورة الهرب من هذا الاعتبار بالمطلب مرجح يختار بسببه احدهما بالاعتبار بالهرب
الجهة او لا نعلم. بعد الترجيح ينتفي تقدر انه حتى تنتهي الشيء وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه الى
على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
من غير داع يدعوه اليه والقدرة زائدة على الضرورة بان من لا يستوي عنده الطرفان لا يترجح احدهما
احد طرفي الأخر الراجح يختار بذلك الراجح ما دام الاستواء لا يعتبر من جميع الوجوه اصلا فان الاستواء
من جميع الوجوه في الأشياء المذكورة ثم لا يلزم من وجود التساوي وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الطرف
المعروف بين مرجح بسبب اعتقاده انه لولاه لم يختر شيئا اخر من شاء بين واجبين لزم الترجيح
بلا مرجح الشعور بذلك الشعور ولما لم يشعر الذكورة صار بسبب العدم استثبات
الشعور في الحافظة ظل لاجل ذلك لا يرجح الهارب الا ان لا يشعر بان لم يشعر بالترجيح في ذلك
الحالة وقيل انا قالوا انا نجزم بتساوي الطريقين في انتهاء فان طبيعته تقتضي سلوك احد الطرقين
الذي على يساره لكون التفوق في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو الشاهد فيه ترى
على جنبه وذلك في الفعلين والترك فيعين مختارا ما هو ادعى به الى اليمين والجواب منع التفوق
والمعاضدة بالضرورة ثم الشيخ الأشعري ذاهب الى ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما ان تقارنها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الثلاثة الأخيرة
فلما تقرر ان الشيء بين كل واحد من هذه الثلاثة اخص مطلقا من الأدنى
فلا تقارنها لو كانت ضدين او ضليين لاستلزم اجتماعهما وهذا ظاهر لزومها فاما لو كانتا
متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ضد الشيء ان يخالف الضدين كانا واحدا او مخالف

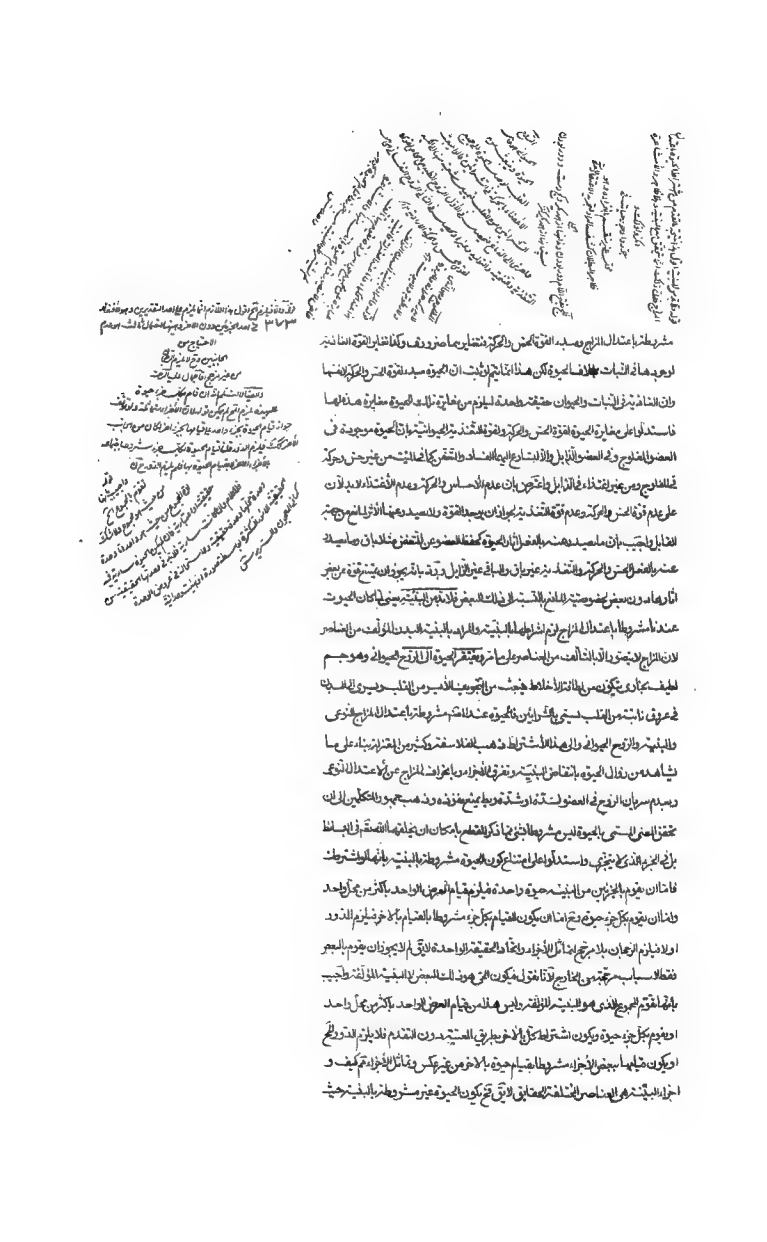
قد تقابلا كان صحيح وشرحين صحيح الى سيدهم الصحيح
وجوده وقد نسب وارادوا شرح وصحيحين
ع

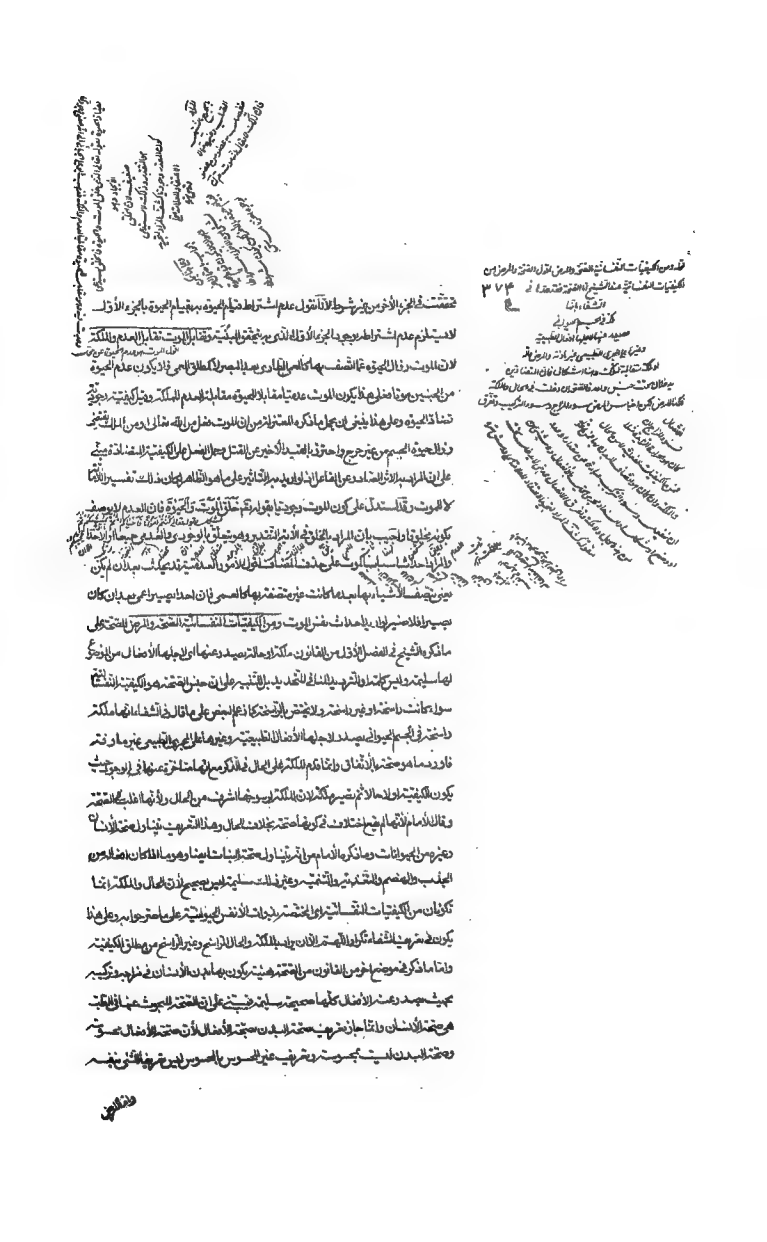


البحث في الإرادة

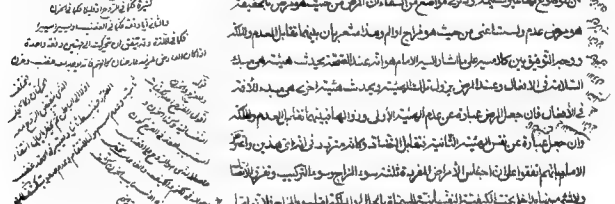


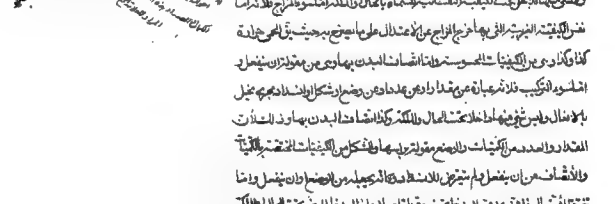
حال الكراهة بالنسبة الى الفعل وقد تتساويان بالنسبة اما غلبة الشهوة والنفرة بمعنى ان
الارادة مغايرة للشهوة النفرة هي قد تكون التفات النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بفعلها
دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالالتذاذ واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت عجزا
عن الارادة وهاجبل لي ربي ان اشتهي فقال اشتهي ان اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب الاوائل اذا قسنا الارادة على
التمام والميل التابع لم يجز ان تتعلق بنفسها بمعنى انه قد لا يكون الشخص في اعتقاد ملتفت فضل
او في ميل السبب يفعل ثم يميل الى ذلك الاعتقاد ويأتي بمقتضاه اذا فرضت بالنفرة الملتفت
لا حد طرفي المقدور والوقوع فلا يجوز ان تتعلق بنفسها الا ان اذا بنا لسبب معتد به لنا والا
احتاج حصول هذا الى ارادة اخرى وهلم جرا والكلام الى آخره ما ذكرناه اذا النفرة على قياس
ارادة الفعل فاذا تقابل الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فان تقابل الارادة المعتد بها
هل يكون مرادة فالصحيح ارادة الترك والا وجب للاشاعرة ان لا يكون سيد عرضا قائما بمحل
بهذا لا قائل الا بارادة وقال الجبائي لا يجب ان يكون العالم الا ارادة مريدا لها ارادة اخرى لما مر
من لزوم التسلسل الى آخره على ما بيناه من كون الارادة مختصة لاحد طرفي المقدور والوقوع لا
تقتضي كونها متعلقة معتد بها البتة بجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور دون غيره من شأنها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وانما جاز ارادة السيد ارادة اخرى وارادة للارادة
ان العلم شأنه تدريد شبهة دار كون مريدا غير غافل او ذاهل عنه بل يقع عنه وقد يقع عنه
العلم الذي لا يريده واذا عارض فيه هذا كله فقد وجد كل واحد من الارادة والنفرة دون الكراهة
وقد يجتمعان في شيء واحد من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في
الاولى المكروه يعتقد بشقاوته دون الثانية فالنفرة اعم من الكراهة والاعم موجود بوجود الاخص من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان اذ يتصور في حرام مفوت نفسه شهوته الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تتعلق بالمشيئة وهي تقتضي الترك والكراهة شرعا بمعنى ان الشارع اعتد الاذن عيا
عندنا والعقاب الا ان الاذن لا يتحقق على ما مر وراى المعتزلة الاذن وقيل الكراهة هي بعد فتور الشهوة
وكان هذا هو الاولى لان الشيء يزعن قوة الشر والكراهة وقيل الكراهة تقع عند ذلك الوقوع وبقيضها
سائر القوى الشيء الذي يدركه والكراهة وهي عند ذلك الوقوع على ما ذكرناه وان كان في هذه الكيفيات
النفسانية ما يحمل على الصلاح والصلاح خير فالتعبير بالشر لما خرج عن ذلك الوقوع لكن ذلك
الوقوع فاذا حصل في الكراهة عند ذلك يليق بنوع من الخير وان فاض عليه قوة الشهوة فانبعث عنها
باذن الله تعالى الجوارح للقاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب الملائم فهو عند ذلك يكون الى قوة

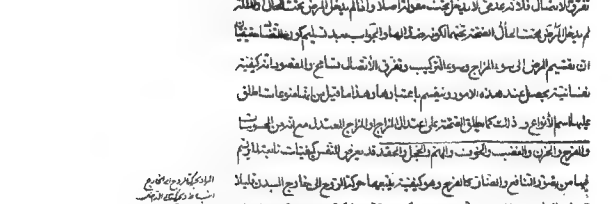


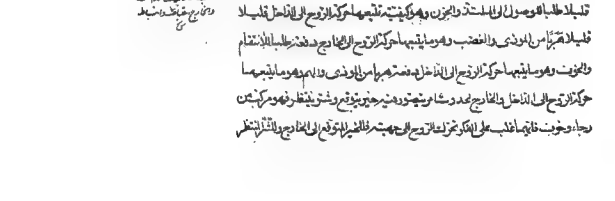


في الصحة والفرح وضدها









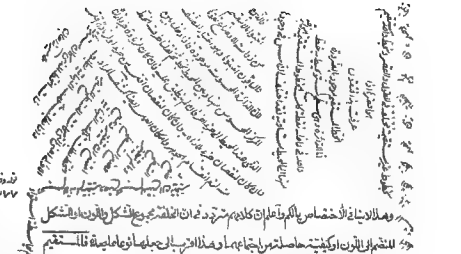
قوله والمختصة بالكميات المتصلة الى قوله والفردية
اقول لما فرغ عن البحث عن الكيفيات النفسانية
شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ويعني بها
التي تعرض للكمية اولا وبالذات وبواسطتها لغيرها
واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل
فيعرض لكل منهما كيفيات تختص به
والتقعير والتقبيب

٣٧٦

الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا
والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والا لم يتقرر صورة الموذي في الخيال
فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا
يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان
كالممتنع فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم
المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح و
الجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد تعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة
التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان
من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ
في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء
وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب
بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح
عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية
والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي
بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر
في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما
هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة

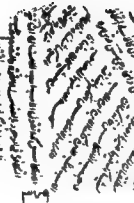
المنفصل
ويطلق على معنيين
احدهما المعدود وهو العدد
... من ضرب عدد في نفسه
والثاني العدد الذي ...
الذي هو النصف الى العشرة ...
ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيبية
اعني كون العدد بحيث لا يعده
الا الواحد وكونه بحيث ...

وهذا



وهذا لانه اذا الخط مستقيم بالكم فاعلم ان كلام مرتد وهو ان الخط مستقيم مجموع الكل بالوزن واذا كان كل
المتقدم الى الوزن او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها اولى بحاصية فالمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف او يمكن ان يعرف الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال العلامة في شرح الخط المستدير يتبع ان يصير مستقيما اذا اخذ معنى
الخط المستدير الذي تتساوى جميع خطوطه المحصورة بين نقطتين فاذا وجد المستقيم ليس بين نقطتيه الا خط
واحد وهو المستقيم ثبت انه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتيه وقد ثبت بما تقدم ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول موجبة واما لوازم للفصول الموجبة فيحصل ذواتها
مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على غيرها فانه
فاذا تعين وصف المستقيم بشيء آخر فيلزم اما نقص في المعنى او مساواة وظهر من هذا
ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التقريب الكاذب وقد
اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الاقتران الواحد بالمستقيم بين ذلك النهايتين
المخصوصتين اقرب في المستدير بل ان ذلك الخط بجملته الذي كان غير صفة الاستدارة الى
صفة الاستقامة نهاية وصفا في عامة ما يجوز ان يوصف به اكثر في الآخر للمدعى حتى على طريق التنزل
المستقيم على المستدير بجامع ما ذكر فيه ان يقال كل واحد من الخطين اذا فرض على طريق التنزل
يوصف بانه محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا انما يجوز في المستقيمين دون ما نحن فيه واذا تم اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم بهما لكلام من الجانبين بجمال وتفصيل فنقول ان التساوي
لمعنى ان داخل وخارج كل واحد منهما قدر يغاير قدر الآخر كما ثبت لهما بالذي اذا ثبت لهما بالذي
وبعضه قد يكون مثل كل واحد منهما وبعضه لا يكون مثل واحد منهما بالذي
الذي اذا وقع في شعاع البصر يقع على طرفيه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان
المثال اذا دار ان يعرف استقامة الخط المدبر او تعرفوا ان شعاع القدر يتم بالذي
الذي نجد في جميع الخط المفروض منه وكما انه موجود فكذا الدائرة معنى لا شك في
وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي على سطح مستو ومحيط بخط
مستقيم واحد يقرن كل داخل نقطة منها بجميع خطوط المستقيمة الخارجة منها
البعد وينقرن وجودها بان يتوهم شعاع واحد مار في خط مستقيم متناهي الطرفين و
حركة طرفه الآخر منه الى ان يعاد الى وضعه الاول واعتبر على سطح ما فان ابعاد ما بين ذلك الشعاع
المفترض فهو لا يفيد اليقين وان ابعاد الدائرة فقد وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم

محرر



محمد بالفلك الاعلى اعظم مما يكون ان يوجد في الخارج من الفلك المذكور فهو في غاية الخلاف في
بالاضافة اولى من غيرها والشكل بينه اما حاطة الفلك الواحد به بجسم مبنية اما حاطة الجسم الواحد
بالجسم كما في جلد الكرة والجلد الذي كما في سطح جسم الفلك والا كان قد انا تخصيص الشكل بهيئة
الاحاطة بالجسم غير بين وهو يصح اذ يقتضي كل الاثارة الذي بين فيها احاطة الجسم بالجسم بطريق قد
يطلق الشكل على احاطة سطح واحد او اربع اقسام الاولين بحصل الكلمة مما شهر في العلم
هي كيفية حاصلة بين اجتماعهما **الثالث** المضاف حقيقيان وشهوري الثالث من
اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة الاولى التي تنقل الا بالقياس الى شيء آخر
معقولة بالقياس الى الاول وهذه بتغير مضافا حقيقيا او المجموع المركب منها ومن موضوعها
مضافا مشهوريا وقد يتغير بتغير الموضوع اضافا مضافا مشهوريا وتجيء بين الاشياء
هذه خاصة المضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من
حيث انه مضاف وجب ان يتكرر تلك النسبة بتكرر نسب الآخر اليه اذا كان الى الاسباب
الاولى بين الاولين لاب وان اختلف احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لان هذه
الجهة لم يكن ذلك قابل الاب بوجه ان لم يقبل الانسان ان انسان اب وقد التحقيقي
خلاف نسبة ما يجيء وغيره لان كاس الذي لا قوة البتة ثم انه كاس قد لا يتغير
الا عنايا حوله النسبة كالعلم والقدير وقد يتغير اما عارضا او الصرف فالمبين كون زيد
العبد عبدا لعمرو الا ولو لم يكن العبد او على خلاف كون زيد العالم عالما بالعلم والعلم لو لم
للعالم لم يجب ضرورة ان كان او بالفعل والقوة معنى ان كان احدهما موجودا بالفعل فاذا
وان يكون الآخر اما موجودا بالفعل او بالقوة ان كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر
اما موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا
والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر التأخر بحسب ذلك قد يتقدم ويتأخر بحسب الزمان
متضايفان معان التقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل ويجيء ان تقدم
والتأخر الزمانيين اعتباران يعتبرهما العقل اذا قدر ذات المتقدم الذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن موضوعهما امورا اعتباريا لا يوجد المتضايفين وهما متضايفان بالذات من
وهما مضافين فالتضايف بين المتضايفين حقيقيين وكذا بين الشهوريين بالسبب بخلاف
الذهني فانها مضافين فانها مضافين اذا اعتبر وجودهما اذا اعتبار وجودهما فقد يتكون كل واحد
والملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وامور كلها مضافة ذات المعروض وجوده وبقي

البحث في الإضافة

قد رتبه الشيخ الأعلم العدد بات مهيب الإضافات في صيف الجواز
٣٩١ القيس راح التحقيق بين العالمين والعدد الطافي بحال
كاتبه ابن كمون العلم
دان كان سر بها الإضافات
محقق داود ابن داود بن يحيى بن يحيى بن
يكون العبقرية اضيفت بها مرحقق في العلوم
نعم تحقق ذلك فيه جاء بخط يده التسعين رتبة تم

احوال لا على الأول امتنان يكون بحيث يمكن ان يتوسط بهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع ويعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه فيما افترقا بحيز من حيزي تخلل الحلاء فانه لا مانع من الشغل بهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون مسبوقا بانيتين في حيزا ان وثانيهما حصوله في حيزين احدهما ثاني الحيز الاول والثاني الحيز المتوسط فلا يحصل في حيز ثلاث وان تساوت الحيزان في السكون فلا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الثالث الذي تجاوزه الجسم فلا يحصل في حيز ثلاث وان تساوت الحيزان في السكون فلا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الثالث الذي تجاوزه الجسم فلا يحصل في حيز ثلاث وكذا اوائل الحصول في الحركة لجواز ان يتعدم الحركة في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق اول حصول ثان فاتت حيز الثالث متى في الحركة المسبوقة بالحصول في الحيز الذي لم يكن الخروج من المتوسط الاول حاصلا في الحيز الثاني على اصح بالاضافة الى الحيز الاول وتحقيق ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول في الحركة اليه وخروج من الاضافة الى الحيز الاول خروج وكذا حصوله في الحيز الثاني من حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج من الاضافة الى الحيز الثاني دخول في الحركة اليه ولما كان اول حصول الجسم في الحيز الثاني دائما مسبوقا بالحصول في الحيز الاول فلا يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز الا ان يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر وهو حاصل في الحيز الثاني جوازا ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب جمع من المتكلمين الى ان الاكوان لا تختص في الزمن بحيز كما انها غير مختصة في انفسها على ما تقدم ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكون في اول زمان حدوثه فيه كونه ساكنا وان الاجتماع والافتراق وقد سبقا بالماضي وانهما لم يدركا كون الكون مسبوقا بالحصول الثاني في ذلك الحيز وهو ساكن بالأضافة والافتراق مرادهما بدليل على السكون غير مشروط بما ذكر فضعفوها وحجة الجمهور وانه ان كان حصولا اول في حيزين محركة لا ساكنا فان خرج الساكن الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين وان تسلمناه في كون كل منهما موجبا للاختصاص بل لجاز ان يجب الحال ذلك ولا نسلم انه لم يختص بمكانه الا لتخيره ولم لا يجوز ان الحصول الاول في الحيز الثاني حركة فانا نقول كان ما لا للحصول الثاني فيه لولا يكون هو انيا حركة ولا نسلم بل نعلم ان اطلاق الأنواع على الاكوان الا بتجاوز ان حقيقة الكون انما هي الحصول في الحيز واحدة و الامور المتغيرة جزئيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا تصول منوعة بل نقول لم لا يجوز ان يكون الشخص الواحد بالشخص الواحد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الآخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قد مر ما الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج سر بالقوة الى الفعل على التدريج او بيانا بديهيا اولا بد فيه من نظر وتأمل ثم الزمان معقول التقدير بحيث لا يكون بعضه بعضه ويمتنع الحصول بعضه فتعين ان يكون في اوائل وهو ظرف

النفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الاولية لانها لا بتدئ على زعمكم
انفا بشيء لانها الآن اليوم فليس هناك كما الان اول وان تم اذا اعتبر وضع من الاوضاع فهو كذلك
بما قبله دون ما بعده كانت الحركة الى القهقرى كما انفا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا
منتهى يجب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اعتبر وحده فانه من الحد والواقع في اثنائه
مساقة الحركة ويحصل في ذلك منتهى الحركة الساقطة عليه والاطبيعة في ذات المتبادر من المفهوم
ان يكون الحركة كما انفا لا تحب نفس الا لا يجد الوهم فقط او حصول جسم في مكان بعد آخر
هذا التعريف على راي المتكلمين وتفصيله ان الحصول بالمكان منتهى على انهم لا يثبتون الحركة في سائر
المقولات ويلزمهم على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني فاذا في الاعتراض بان
الحركة تنقطع عند الحصول في المكان الثاني لانها تنقطع بالآن الثاني فالآن الاول وجوديها
غير وهمي لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا و
المنتهى ولا يكون في حيزا بين بل يكون في كل آن في حيز فوق بين الحركة بهذا المعنى التوسط وقد يعبر
عنها بانها كون الجسم بحيث اذا حد من حد و المسافة فوقع كل يكون هو قبل ان الوصول
السه ولا بعده حاصلا فيه بانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اذا ابتدئ من المبدا
يكون حالا في ذلك الآن عما قبله حالا بعد حال فانين بحيطان بهذه الحركة بهذا المعنى امر موجود في
الخارج فانا نعلم بعد ان الجسم ان انتقل حالة بعد حالة بعد حيزا بعد حيز ليست ثابتة له في المبدا ولا في
المنتهى بل في ما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها الكون يختلف نسب المختلف الى حدي
المسافة فيتغير بالعتبار انا بها مستمرة وبا عتبار نسبتها الى ثلاث حدود سيلة بواسطة استمرار
وسيلا بها يعني في امثال هذه غير قار ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الاخص
فانها اذا نظر نسبة المختلف الى المختلف الى في امثال هذا في ذلك نسبة الى المختلف الآن عند تخيل
امر هندسة منطبق على المسافة الواقعة بين المبدا والمنتهى كما يحصل من انفطار فانه والمتصلة
الجزء الذي هو عند الفصل المشترك فيه ذي لذلك خطا واحدا والحركة بهذا المعنى لا يوجد لها الا
في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما دام بين المنتهى ابي وجد الحركة بها
واذا وصل فقد انقطعت الحركة اذ قبل الحركة توجد في زمان يحيط انان ان حصول المتحرك
في المبدا وان حصوله في المنتهى فان قبل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
والحال ان الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وفي ذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان
ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى انا قبل ان الوصول الى المنتهى في الزمان بغير فاء
وان اردت بقولك انه من ان يكون انا او زمانا مختارا بها تتصف بالوجود في زمان قبل

ان الوصول الى المنتهى لانه حدثه ونهايته فان قبل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حدين قلنا الحصول امر اعتباري غير مقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان لم يزل من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فالحركة لم تحصل في الاين بل هو سكون مستقر على اين واحد وان تعدد فالمتحرك لم يحصل له التوسط بين المبدأ والمنتهى بل بعضها بعد بعض بحيث لا يكون هناك فاصل لم تتال الآنات وتركب المسافة من الحدود والتي لا ينقسم ولا تتجزأ بحال وان لم يتصل بعضها ببعض كانت كذلك هنا وان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا ولا واصلا الى المنتهى وهو باطل وهذا جواب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما في الحركة فانحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التي حاصل الموضوع الواحد بالشخص في زمان واحد بالشخص او بالنوع واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى متحركين واختلاف نسب هذا التوسط الشخص الى حدي المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حال اخر اي يوجب تعدد ما في ذات هذا الشخص الى عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متتالية متصلة كان هناك بلا فاصل ليزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض الحركة في الآنات الى الحدود المعروضة للمسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث في حد يفرض في مسافتها يعرض لها مماثلة نسبة فيمكن ان يعرض لها في حد وان تتالين اولا حقين فالتشخص مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص متحركة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهتهم مشهورة فما الحركة وهل ان المتحرك في الاين مثلا ان كان لم من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فالحركة لم تحصل في الاين بل هو سكون مستقر على اين واحد وان كان لم يزل من مبدأ ذلك الى منتهاه اينات فانا ان لم نسلم في اكثر من اين واحد فقد انقطعت الحركة وانا ان لم نسلم فاما ان يكون في كل اين الآنات او في تلك الاينات الآنات متتالية متصلة ويلزم تتالي الآنات وهو باطل وانما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات فيلزم انقطاع الحركة الأينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا اذا سلمنا ان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها

فيلزم الوقوف

انما فوا حدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر فيما فيه نسبته
الى حدود المسافة متغيرة بحسب تعدد ها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاين بالفرض وكما انه لا يكون ان يفرض في المسافة مسافات ليس بينها مسافة
اصلا كذلك تعدد الاين لا يكون ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينيات متصلان بل الاينين
مفروضين فيه يكون ان يفرض بينهما اينا بين غير متناهية كما ان كل مفتاحين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تالي الذات ولا انقطاع المركز ولا كون
المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فرض كل ان يفرض يكون هناك
كيفيتين لا حق في منهما ولا يكون ان يفرض في ذلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل
كل كيفيتين مفروضتين فيها يكون بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات
اقول القول بان المتحرك في الاين انما يتحرك بالنوع ايذا واحدا من قال المركز الى منتهاها
تماما بالفعل ضرورة وحين ثبت ما اوضحته تبين لك ان المركز لو حصلت في الاينات كلها معا ان لم
تكن منها موجودة في الحال اولا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شئ منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في شئ لان لا يكون الماضي ولا في المستقبل ضرورة لان الموجود في الماضي هو الذي وجد
في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الآن لان الموجود في الحال ان
كان منقسما كان احد جزئيه مسابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للمركز غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون المركز الموجودة في الحال موجودة منها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانه ما نطبقت على المسافة لان المنطبق على المسافة اما اين المركز
بالمعنى الثاني فيتناول انما لا وجود لها في الأعيان اقول يمكن التفتي عن هذه الشبهة بوجه
اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني الفسحة من الزمان المركز بمراد اخر الماضي
وابتداء المستقبل ويختلف معناه بحسب اختلاف الاحوال التي يضاف اليها وعلى هذا التنبيه
اشار المحدثون بالاخوان قول الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال اذا تبين هذا فنقول في الحال بالمعنى الاول فاحد معنيي المتفقين في عموم اللفظ على اي
حال ويتوقف اي المركز على ستة امور احدها ما منه المركز وهو المبدء وثانيها ما اليه المركز
وهو المنتهى وثالثها ما اشار اليه قوله على التقابلين لان المبدء والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان
في شئ واحد من جهة واحدة ورابعها المتحرك وخامسها المحرك وسادسها ما اشار اليه بقوله والمتحرك
لان المتحرك هو المسافة القابلة والمحرك هو الذي افاض تلك القوة وعاشرها المقولة التي يقع فيها

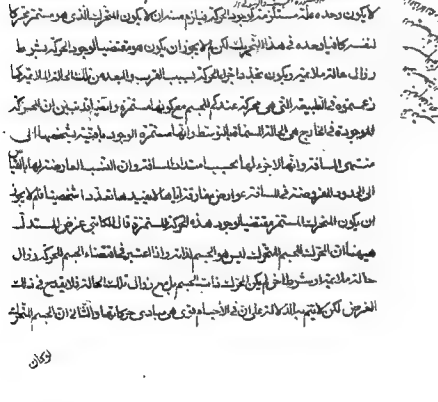
٣٦٧ لم يكن موضوعا قريبا لها وقال السيد وقالمنتهي منه كذلك لان موضوعها

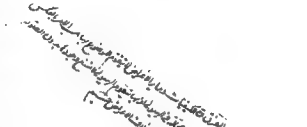
الطرف في الحركات المستقيمة وذلك متعذر بعض الانتقال في الاشياء في الحركات المستديرة دفعة نب المنتهي بقوله وقد يتحدان محلا فيكون وعبا لامر وعدم اجتماع الصفين او لا وصف كما منتهيا ينتهي منه كونه مبدأ فيه لانه كما قد لزمه العلامة اسمي قدس سره ورقع موجه

حكمتيه لها من علة فاعلية ومن حيث انها ح

الحركة والبه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة و سادسها الزمان لان الحركة لابد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انها لابد في تحقق الحركة منها على ما صرح وليه والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة الى البياض فلا يتصور توقف الحركة عليه وانما ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلية الحركة ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومنتزع لهذا الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد لها ايضا الذي لها من مسافة او ما يجرى مجريها واما استلزام الحركة المبدا والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راى الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم انما فرض فيها قطع دورات مخصوصة يفرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها كمال ثان تتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فليتامل وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك تكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل واحد منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتبار ان متقابلان احدهما بالنظر اليهما تنافيا لا انه قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدء وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد لما ان الاول على سبيل التضايف فلان للمبدء ما نيفعل الحر

كان لخروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدا وما منه من دلالة الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قبل من انها تم



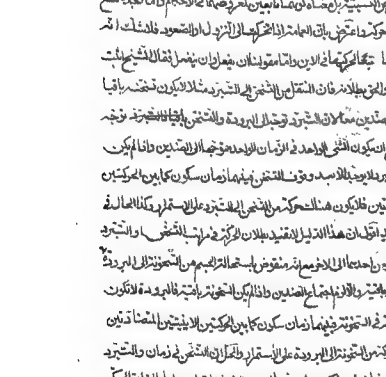


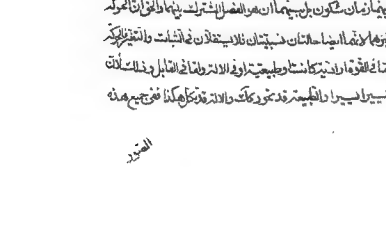
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة وذلك كان كل منهما انما ان يكون ظاهرا وان يكون بين وجهين زمانيين
كل منهما زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه لو لا يكون شئ منهما موجودا فيه والثاني لا يلزم
منه تسلسل الآنات وهو جيد والاول يلزم منه ان لا يكون فاعل العالم متحركا موجودا حال تحركه وهو
محال بالضرورة امّا الاول فلان الحركة لما تعرض لما تحتها من الزمان لم تكن موجودة لها مع ذلك الضرب
المخصوص من الوجود فان قيل هذا الدليل مفروض في الحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان هذا
الموضع يدرون الكيفيات وسائر الاعراض جاز ان يلزم من خلوها عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
انتفاء المتحرك حالة كونه متحركا كما لزم من خلوها عن الجواهر المتعاقبة انتفاء ما تعرض عليه مثلا
يلزم من خلو الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك شئ اصلا الكيفيات هي موضوعات
المتعاقبة لا يصدق شئ منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الوجوه
المتعاقبة حركة فليسم مثل ما يصدق في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات من الكيفيات ثم نارا كانت اعم من حركة
والتقسيم لم يكن الحركة منطبقة على الزمان والمنقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة منطبقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منها زائدة قطعة
من الاخر فمثل هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة منها ولا يعلم الآ بان يرى كما مر المتحرك
الاين فيها بين المبدء والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر بحيث ان يفرض في الحيز بسبب
استمراره وعدم استقراره اينون غير متناهية كل واحد منها بحيث لو فرض فيان فقط كان المتحرك
الكيف فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفيته واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية بالفرض كل منها فان فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكيفية فانه متعدد
انما بالاينون والكيفيتان والاوضاع والكيفيات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة
التي يمكن ان تفرض في خط واحد متناه وكما انه لا فرض عليه نقطتان وحيث ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه اين فقط لا تقف على حد كذا اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان
وحيث يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينون او كيفيات لا تقف على حد قالوا
ومثل هذا الحال الشكال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء شخصه لا بد ان يكون عرضا
لمقوم محله بدوام ولا يتصور حركة في الجواهر فلا تعرض عليه وان المادة الشخصية لا تتغير
الا تارة بقلب على طبائع الصور الا على صورة شخصية ثم ان يتبدل عليها الصور الحالة
فيها على تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فانكروا حركة في الجواهر كما تنكر في الكيف

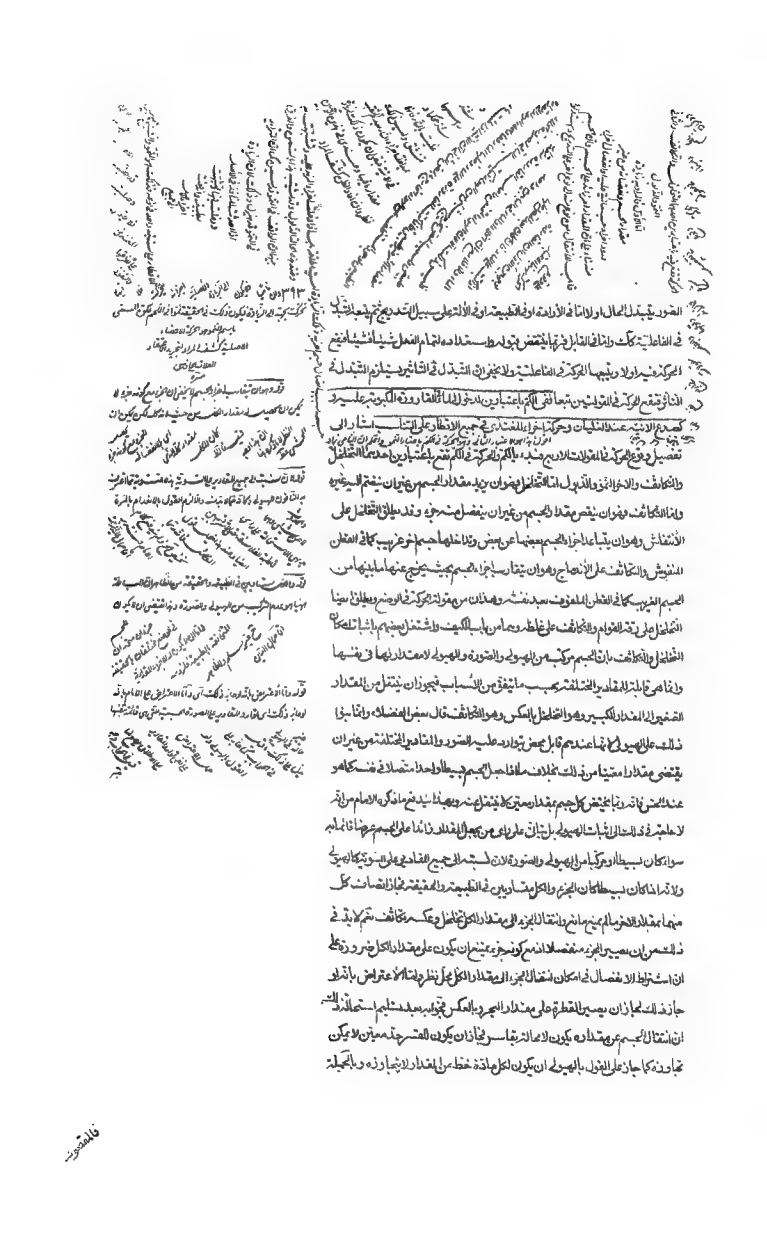
والله اعلم

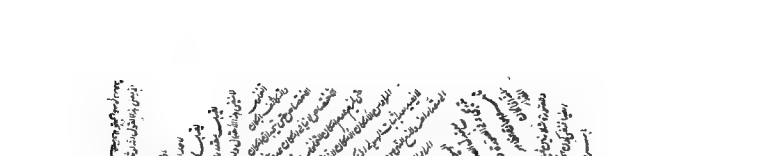
والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو من تلك الكيفيات بل وهو امر يقتضيها موجودة بدونها وهذا التعدد كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الجسم المذكور ان يكون محله متقوما بها ومتى لزم كونه عرضا انعدم واجيب بان الصورة لا تحتاج الى قيام معينة بالفعل الا ان تصور بصورة معينة والذات لما لم تكن متصلة بالفعل لم يتصور تركيبها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فاما ان يكون حال تحركها متصلة بالفعل ايضا متصورة بصورة معينة من مبدء التحرك الى انتهائها او تنتفي الصورة في الصورة بالضرورة لان ما لم يتصل بحيث يحصل بالفعل لا يصور بصورة متصلة لان الصورة الواحدة فلا يلزم من امتناع تركيبها في الصورة عليها الا تحلل هي بعد ذلك الصور فانها تحتاج الصورة الاخيرة فانت تحتاج الى دليل اخر من ان تلك الذات المتصلة بالفعل حركة وانتقال من طرف حالة الى طرف اخر فليس هذا محل قيام هذا الجواب كما يرى مبني على ان الهيولى لما سبق الاشياء بالقوة لا تخلو عن وجود ما بالصورة التي هي وقد اثبتنا عدم ان لها وجودا ما تقدمها وانفصالها انفصالا تاما بحيث تصور في نفوسها في ذاتها متصلة بالفعل في الجملة كالحال في الحركة فحال تلك الذات بعد تحلل الاول واتيانها بالثاني في عدم حركتها او حركتها بعض الصور والتشخص بواسطة الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها انما ان يكون بوقوعها في معين لها ذهنا او في جميعها معا وذلك في ثلاث حالات فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا واما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمنه انها ان وقعت الحركة في جميعها في جميع مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب من محله دفعة واحدة حتى يحصل تركيب في واحد اما اذا كان في جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها وقتي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب يتم دفعي فلا حركة فيه وان الاضافات فهي وجودية غير مستقلات بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه ان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا انه لا يبقى على حالة واحدة عند تغير الوضع ان تغير عدم تغير موضوعه وان كان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض قابلا فيه على هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد هذه المقولات الاربع وتغير احد طرفيها انتفى الاضافة فيه ان ساء شدة تغيرت عن ماهيتها وتغيرت في الكيف حتى صار بحيث اضعف من تغير الاخر فقد تنتقل من نوع من الاضافة عن الاشد تغيرا الى نوع اخر منها او عن الاضعف تغيرا فلا تدري بما قد تحولت الجسم في الاضافة بتبعها الحركة في معروضها الصحيح فيما في الخزانة التي

حال الذرة في انها لا يجوز ان يكون متصلا بالفعل





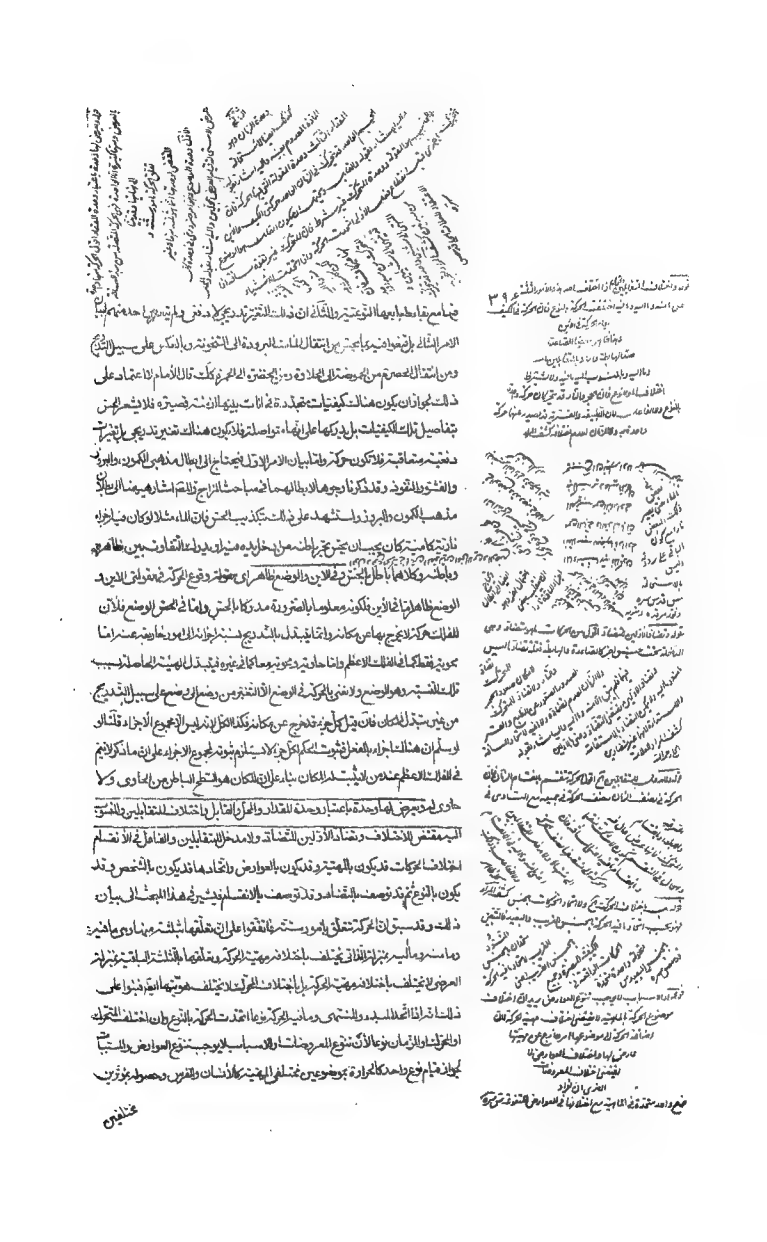




فالمقصود بيان امكان التخلل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع عن تصور الصور المانع قول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لذاته في امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمفقود في
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل قول ان اشباهها لا يفيد
لان المقتضي للمقدار المخصوص هو التركيب الجسمي تركيب جزء من الجسم على هذا القدر فلا
يفيد الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزء لا يقال وكيف انتقال الهيولى من هذا المقدار الى
مقدار اخر فان يقبل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضي ذلك المقدار اخر وهو صورة اخرى
لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فانه ينعدم الجسم صورة
ولم يتحصل بالفعل الا بتوارد التقادير من مقدار الى اخر كما سبق في اعتبار القول الاحاجة الى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف كذلك فانه مما يدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمقصود ذكر من
ادلة وقوعهما ما هو لمن لا يقول ان القارورة المشتملة على الماء لو سكبت على الماء فلا بد فيها اصلا فانا
نختبر هذا فيأخذ رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل بها هواء من خارج ثم نكب عليه
ونخلها أو بعضها بالقارورة يعلم ان الزئبقيات الطويلة الاعناق الضيقة الرأس تنحدر بادنى ورد
وما ذلك الا لدخول الهواء حتى يخرج الماء بعضه أو كله وبين ان ذلك الخروج
انما هو لتخلخل الهواء بالتسخين لا لانه خرج بعض الهواء وادخل شيء في الهواء الباقي تخلخلا
فكيف يجب ان يكون الخارج اقل ثم اذا برد ما في القارورة الهواء المتخلخل الذي في الماء سكن فانها
تصير مملوءة بعد ما كان فيها الهواء الذي كان في المقدار الذي خرج فيه الماء صار فيه الماء
والذي دل ان الانبوبة اذا ملئت ماء وسد رأسها وانقلبت صار الماء في الانبوبة وما
ذلك الا لان الهواء الذي كان في تخلخل الماء واذا برد الماء فيجب ان لا يبقى بعد الانبوبة فيصدع
وقد يستدل بأن الماء اذا انجمد صار حجمه اكثر مما كان عليه قبل انجمده فلو كان انجماده
عن حجز حين صار حجمه ثم عاد ذلك الحجز او ما يقرب منه وهو عائد الى حجمه الاول لم يصر حجمه
بالانفصال ثم انجماده بل انما صار حجمه وانما الذي وجد هو زيادة حجم الاجزاء الصلبة في الجسم بما
ينضم اليه من الهواء المتخلخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية مجلوبة في الثمن والورم والذبول العكس
الذي هو انقباض حجم الاجزاء المائية الصلبة لسبب ما فيفصل عنه فيجب الانقطار على
نسبة طبيعية قال للامام الشهور ان الثمور والذبول من الحركات الكمية وهو سبب ما ذكرناه
فان الاجزاء الصلبة تزداد في المقدار بما يتخلل فيها من الهواء على مقداره الذي كان عليه
ثم بعد ما تخرج كل واحد منها في نفسه ادرد منعدما فيصير الكل في الكل وقد اجيب
عنه بان الاجزاء الصلبة قد تعدادها اعتدالا موزونا على ما كانت عليه قبل الحصول وزنة

٣٩٥

دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كان عليه
قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله
الامام والعلم اشار الى عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا
اقول لا نعد ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع
اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد
من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افرادها معولة على شيء واحد
بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار
الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير مع ما انضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل
المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران
على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر انه لا
اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه
في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه
صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة او لم يتصلا كذلك
وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ايضا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن
وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه
فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما
ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت
اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان
نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشاب وفي الحالات العظم والصغر
ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس
ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير



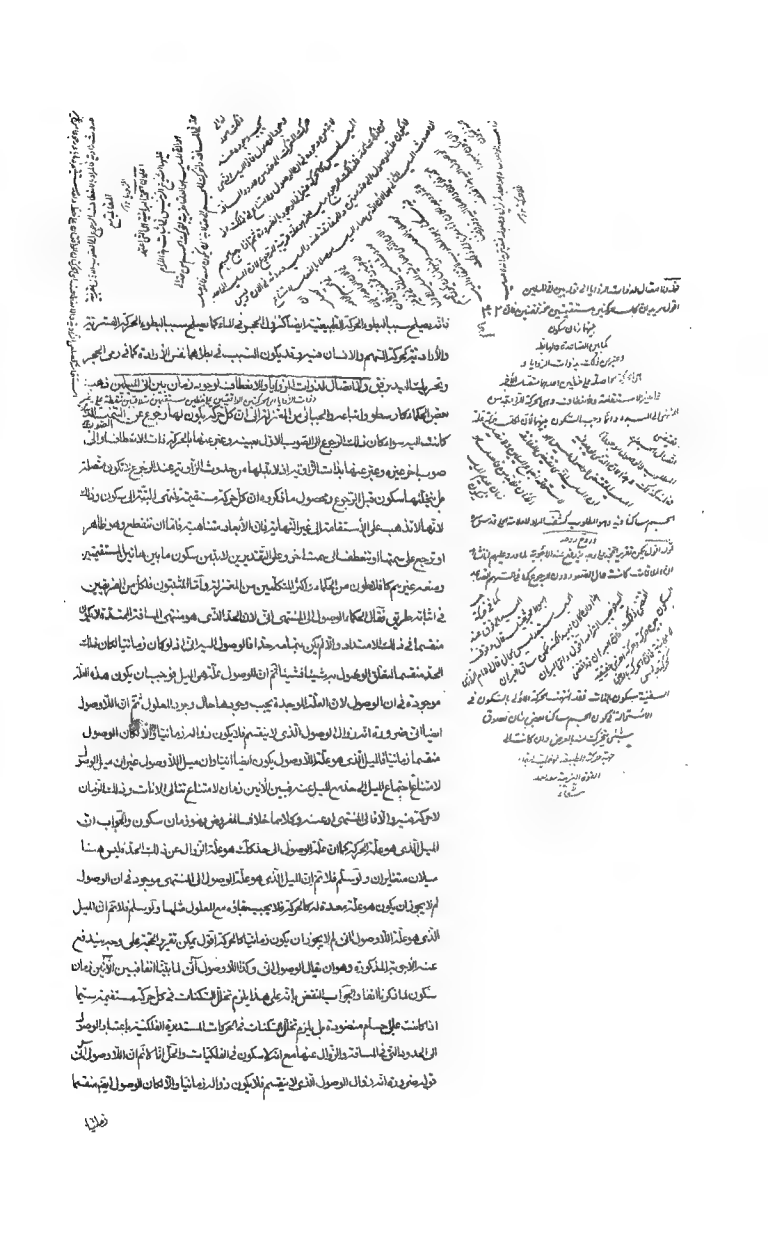
مختلفين

تختلفين كالسواد والبياض ويجب ان يكون الاختلاف بالفصل والاولية فالحركة
المجاورة للسابقة بالعدد غير التي تليها بالعدد لانها تختلفان نوعا وان الآنات لا يختلف
اختلافا حقيقيا بل وفرضيا فلا اختلاف فيها بحقيقة واحدة والقتال بالقياس
الحركة واختلاف الحاصل لا يوجب اختلاف المعروض خلافا لمن هذا التسلسل بالقوة ثم
تعالى الحركة الواحدة بالعدد جعل الزمان مأخوذا فيها فانها حركة فلا تكون الا في الزمان واذا اختلف المسبب
والمنتهي نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص لتوالي الآنين
كذلك الحركة الواحدة مع انها مطلقة وقد تكون في الكيف كالحركة من البياض الى السواد على طريق القشر ثم
التحمر ثم القتود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم القشر ثم التبيض وكذا اذا
اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المسبب والمنتهى نوعا بل الشخص كالحركة من نقطة الخضرة
على الاستقامة مرورها على الاعضاء والحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الخضرة
ثم التراد ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قولهم
اختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف وارادة المتقابلين المبدأ والمنتهى
والمنسوب اليه المقولة الا في وحدت الحركة منها بحسب اتحاد الحركة بين بالنوع بسبب اتحاد
هذه الامور الثلثة نوعا وباختلافها بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة نوعا
ونعني بعدم اتحاد هذه الامور الثلثة منها نوعا اما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من
وحدة الامور الثلثة سوى الجزء الذي فرضنا ان حركة زيد من موضع كذا عمرو حركة زيد اليوم غير
حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع فوق وحركته من نقطة معينة الى
نقطة غير حركته اليها من نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير بها
بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع اما في اتحاد بالعدد فان وحدة ما فيه اعني وحدته
الشخصية يستلزم وحدة ما فيه سوى المسبب من غير عكس فان الكيفي يوجد في الموضوع والزمان مع
وحدة ما فيه بالعدد معنى قولهم ويوجد فيهما وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية
للحركة بسبب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يتي بل يتعين كيفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزام اتحادهما وحدة المسافة حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في
مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من بياض الى بياض ومن موضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع
اتحادهما جنس ما فيه الا يجتمع على الاطلاق لجواز التقوس والتعاقب والتفرق في الزمان واحد د

واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ربما قد يحرك بمحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة باتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجه من الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا انفصال بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب المشرق والمغرب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط بمعنى امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا قد مر ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لا يتم التعليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردناه عليه من الاعتراض ثم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما فلا يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحدا بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلوب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف تحرك هذه بان رماه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا مدخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز تواردهما على سبيل الاجتماع ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحركات لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما

المسافة في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر على البطوء بانها آنية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء ولان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا يخرجان عن الاصول بقابلها فكل من السرعة والبطوء هل يتصور في نوع خرج تحته حركة سريعة لاحظ لها من البطوء وبطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل كل حركة مظهر السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منها ومظهر البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع منها فقد ظهر ان الشيء بما هو هو والشيء لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اما ان تشارك في احدى المقولات الاربع وكل منها ينقسم الى نهائية وغير نهائية وغير نهائية بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وبطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة فقد تبين بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كانت قابلة للقسمة بسبب الفرض وقد يختفي بسبب ذلك الزمان سرعة البطوء وبسبب تلك المسافة بطوء السرعة بالضعف والقوة لان تلك المسافة سريعة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة وبطيئة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وسبب البطوء الملفقة الخارجية في الداخلية لا تعدل الاشكنات والا لما احتوى النصف على القابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تعدل الاشكنات والقلة غير ذلك والحق والمختار المعتمد ذهب الخلف فقط فقال لو كان سبب البطوء تعدل الاشكنات لما احتوى المحرك المتضمر السرعة القابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة الاشكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يجول من اول اليوم الى نصفه النهار ومن نصفه الى حركاته المعتادة في ذلك الزمان نسبة فضل حركة القوائم الاعظم الى حركات الفرس لكن الفضل الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع ملاءه ولا شك ان ذلك يزيد على المسافة التي تقطعها الفرس في ذلك الوقت بالضعف فوجب ان يكون الاشكنات المتخللة بين الحركات

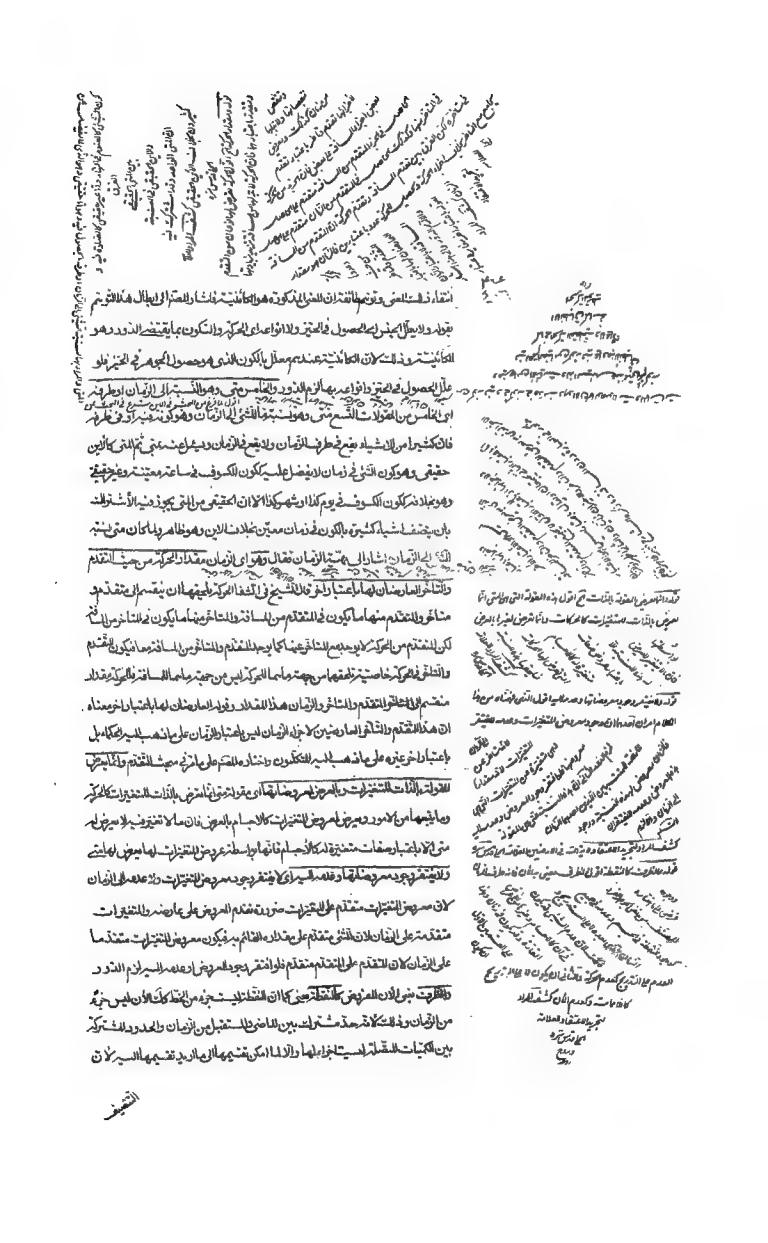
الفرس في ذلك الوقت اكثر من حركاته الضعف فوجب ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لان اشد حركة سريعة في الطبيعة والذي يشهد من ذلك سكنات وتلك الحركة سبب البطوء الملفق الخارجية او الداخلية تعدل الاشكنات كذلك البهم فانه يصلح سبب البطوء الحركة السريعة تركما في الجسم الصعبي الى فوق والارادة تبرز الى صعود الانسان لا يصلح سبب البطوء الحركة الطبيعية لا يستطاع ان يكون الشيء يقتضيه الامر مرة ما نعا عنه مرة اخرى بحيث يخلط قوام ما يتحرك فيه



زمانيا فالتمام فان الأطباق والزاوايا والحلقات والتماس والوصول وما شاكلها مما يتناول الذي أصل
عند القائلين بالحركة معان من زوال كل منها عن الذي لا يصح إلا بعد الحركة فان احدهما يجب إذا تحرك
صاحبه لا بشرط أن يتحرك هو أيضا فلا شك أنها ليست عند القائلين بالحركة بل يزول هذا الأمر أيضا
الاجسام فيما إذا عدما والحركة تعالى الاجسام الباقية فان وجد كذلك الحال فجميع ما ذكرناه وقال الجبائي
لا شك أن الاعتماد المتجلب نحو المركز قد يقاوم المتحرك قسرا على جلب الاعتماد الذي فيه عند الاعتماد المتجلب
المحرك يضعف بمساكاته والفرق بينهما وقد ذهب المعتمد إلى أن جلب الاعتماد المتجلب
فيه إلى المركز لا شك أن فيه جذب والجذب لا يكون بد التماثل بينهما فلا يتقابل الجاذب
من الجانبين تقابل التضاد فقد مر غير مرة أن التماثل وعدم التماثل يجب الاكتفاء والتنافر
التوجيه بالجاذبية وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا الاعتماد الذي إن الاعتماد المتجلب عدم تماثلا
وتضادا بما أنه يكون ضدا لصاحبه والجذب لا يتوقف على التماثل فلا يكون في أن الوصول
بين أن الوصول والوجوع حتى يكون الجسم منه ساكنا على أمر المدعى على أن غير شامل
للحركات الأولى التي تتماثل من غير تقابل وما شاكلها من الحركات التي تقتضي السكون بين الشخص من أهل
من الفريقين بتقابل في كاره طريق نقل الحكم إلى منع وجوب السكون بينهما فان الفرض أن
عدم الحركة ليست بطبيعتها فيما يجوز عليه ما سلف ذلك فعند زوال
الحركة لم تحدث وجب وقوف الجسم بعينه لأن الوسط السكون بين وجوده الثانية والثالثة
وفي ذلك يجب وقوف الجسم بعينه لأن المنع الداخل بين الاجسام والذي ضد
الجذابان فكما أن يسلم أن الجسم إذا تقيد في جهة بعينها وجب أن لا يكون له
الاصطدام الجسم الذي لا يتماثل في الصورة فيه فسيل جميع ما ذكرناه في الباب
تم وجب قبل الوصول إلى المحل فذلك فوضع وجوز استمرار الحركة الذي هو وقوف
المحل إلى ذلك المحل لأن كون الجسم بحيث لو لم يوجب الاعتماد الذي فانه يقتضي أن الجذاب
لا السكون ولا يوجب الاعتماد المتجلب فانه يقتضي الحركة فانا لا نسلم أن السكون ولا يوجب الاعتماد
المتجلب فانه يقتضي الحركة بعد عدم السكون والذي يدل على أن السكون لا يوجب الاعتماد المتجلب
أن تفاعل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ الشيء فهو ضد فيما ذكرتم وفي
غير الذي حفظ الذي السكون فيما ذكرتم فيقع في أحد كونات لا يدري أن الذي منع من حفظ الشيء
الحاصلة الجسم إلى ضياء ذوات الاعتماد بأن يكون مستمرا في الكان الواحد وأما أن
الثالث الباقية فيقتضي به حفظ الذي الحاصل لا بفعل من غير تعيين وذلك بأن يقتضي حفظ
الكم من غير تعيين ويدل على تخالف وفي الكيف من غير إرادة الذي وضعف وفي الوضع من

ومعروف بانها بالطبع ان لا يكون محرك واحدة لان الهرب عنها محرك غير المحرك الذي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وغير ممتنع ان تستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف بعيون ان المحرك الاشتراكي تستند الى قوة في المحرك مستفادة من سبب خارجي وان تلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف حتى يصادمات الجزم الصوري بالمحرك الى ان يصير مغلوبة فتسكن الطبيعة وعند الجسم المحرك الطبيعة الى ما فوقه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف المحرك الطبيعة فانها تستند الى الطبيعة غير شرط مفاد بقولنا غير طبيعي بطبيعي ومقصودنا بمقابلتها او التركيب المحرك خاصة اي لا تتعين في السكون تركب ذاتها بشرط الصلاحية والتركيب المحرك فان قيل سكون الاثنان على ما هو مركب من الطبيعي والارادة قلنا بل هو واحد وانما تتعدد في علم من تحقيق انه بالطبيعة فقط وانما الارادة قيل انما ذلك لان المحرك ان كان من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تاما علة لسكون عند عدم دوامه على حركة وهذا بخلاف المحرك فانها انما كانت تعقل الثبات طالما شعر بالاجتماع علتين على حركة واحدة كما في المحرك المرمى الى محفظها انها السبب من التركيب في حين وان قال الموجد فيها هو الشداد والمحرك قد تكون بالذات وهي المحرك الذي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي المحرك الذي لا يحصل في الجسم حقيقة بل انما يتوهم لان يزيد مرور محرك لما تقدم من عدم بقاء مماسة مع الامور الخارجية ولما تعرض بالعرض قد يكون قابلا للزوال بعرض لمحركه بالذات كما في التخيير وقد لا يكون قابلا لذلك كالعرض الحال في الجسم والمحرك قد يكون بسيطا كمحرك الجزء المتماثل بطبعه وقد يكون مركبا كمحرك كل الشفيرة المتألف المتماثل بالقوة والعرض بسيط الجزم قبل المحرك كما يتعذر الوقوف بالعرض لا تتباع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين فخالفين قول الذاهبين وبيانها لما كان ما ذهبوا اليه فلان المحرك الذي قد يصور في العقول بالقسر كما في الجزء المرمى الى جهة غير جهة محرك العالم فقد تحرك محركه مركبة من المحرك القسري والمحرك الطبيعية فيميل الى جهة غير الذي هو الى جهة العالم اميل الى محرك العالم وفي العقول بالارادة كالجزء الذي هو الى جهة وهو يطير الى جهة اخرى فانه يحدث منهما حركة مركبة بين الجهتين اعني مثلا هو الى جهة وهو الى جهة وانما يطير وانما الدليل لذلك امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة طبيعية قسرية او ارادية

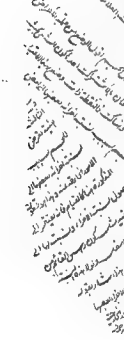
الى ثالثة لذلك يكون دلالة الجهتين على الاتواء بانفسهما يقتضي الاتوء المختلف المكلوف في ان يحصل في الحيز الذي هو غير ما في انواع الاتوء عما هو وسائل يخرج غير الاعتماد ما لم لذهب ايها تام واتباعه الى الجهة يحتاج معنى الى بطلان المحرك والسكون ونصب الجهتين وباقي المكلوف في

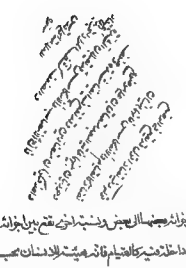


التصحيح

التضعيف يكون تمثيلنا والتقريب تخييلا وعلى هذا وعدم الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة قولهم ان الان جزء من الزمان لان عدم الان انما تدريجي ويدفع الاول بالثاني اذ لو كان الان زمانيا لكان الان انما انعدم شيئا فشيئا يكون لم استمر قطعة فيكون زمانيا او منعدما بل يكون زمانا لا انا والثاني يتبين ان يكون ان عدم متصلا بان وجوده انما لم يتصل به بل كان الاول الذي في الزمان الذي يتبين به لا موجودا ولا معدوما وهو معنى زوال الانات

فيلزم تركب الزمان منها وقد مر في الجواب ان هذا قد ثبت انما كان التحصول التدريجي حصول ما لم يوجد اصلا ثم يوجد شيئا فشيئا على الزمان كالحركة التي لا يتحقق حصولها في الان اصلا وبين التدريجي انما كان يكون حصولا في ظرف الزمان اعني لان لا في الزمان لكون المتحرك في حيز معين من حدود المسافة بحيث لم يوجد في ان ولا يوجد في زمان فطعا او حصولا في الان والزمان معا ولا يصول الى المنتهى فانه يوجد في ان وبقي زمانا وكلا هذين المحصولين اني دفع الان اعني انه اذا انتهى زمان بعد ذلك الان دون ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى لا بحيث يدل عليه بل في محل يوجد في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الفلك متحركا فان هذا لا يصدق على الفلك في طرف الزمان لان الحركة زمانية تدريجية يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الانات زمان حركته هذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول بين الذي ينافي التدريجي بتناول الوجهين المذكورين فظهر ان التحصول في الزمان لا يخص في التدريجي عدم الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الاطلاق ليلزم انقسام الان وكون زمانا بل بمعنى ان لا يوجد فيه ذلك الزمان ان الا ويكون عدم فيه لكان طرف لذلك الزمان وعدم في جميع ذلك الزمان كما عدم زمني قرر الكلام في حدوث عدم الان وهو اني فرق اول كلامهم بين الزمان والان يوجد في احدهما ما ليس مما فلا يكون ان يوجد فيه زمان لانه لزم التقدم فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان اتم موجودا في زمان اخر وهكذا نحكي يتم وكذا الان لو كان موجودا في الان لكان ذلك الزمان اتم موجودا في زمان اخر الان اعني انه موجود فيان اخر ولزم التقدم وانا نجد هذا فانه يمكن ان عدم الان اني فرق لانه لان انما انعدم شيئا فشيئا يكون لم استمد قطعة قطعة فانا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لا بعدم لم استمد وهو لا يوجده والنزاع فيه بل لنسبة ما زالها وحدوث شيء مما يلزم حدوث شيء بين ان اثبتنا العالم وهو ما سوى الله ثم حادث يلزم حدوث الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم الثالث او جسم وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي او جسم هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين





قوله بيع الملك وهو نسبة الخ الكلف قول ثان للعويني
ان مقول الملك لم يحتاج الى الاذن وليس ان يكون عبارة عن
نسبة الخ

نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزئه تقع بين اجزائه واشياء اخر غير فيه كالجسم خارج يحتاج دائما عند تركه القيام فانه ميت للانسان صعب نسبة بعضها بين اجزائه و صعب بكونه راسه من فوق ورجله من تحت وليخذ لصبي الانكاس وبين بعضا اخر وبين الجملة فان القيام والانكاس وجدتان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعفت لان فاعلي قد يكون اشياء بعضها الى بعض وغيره والوضع قد يطلق على معان اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة تقبل المعنى فيما وضع دون الوحدة والمتابع للملك وهو نسبة الاقطاء الملك وبينهم كهيئة ايقاع نسبة القوس الى هيئة تحصل بسبب نسبة الى ما يحيط بها حاطة ما وينقل بانتقاله فلهذا يقال بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذا شيا كنسبة الهيئة الى ما يحاذيها و عرضيا كنسبة الانسان الى تسعة الناس فالتاسع ان يفعل او ان ينفعل والحق بهما ذهنا او لا يلزم التضيف ان الناس من المقولات التسع هو ان يفعل وهو ثابت والتوني غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمستقر ما دام لم ينخرق والتاسع ان ينفعل وهو ثابت التوني من غيره كذلك كالحال الذي للمستخرق ما دام لم ينخرق وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان هما بين المقولتين اتما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقرتا الى موضوع ويتحقق هناك تاثير وتاثر والزوم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وتاثر يحتاج الى تاثير وتاثر حتى الى ما لا يتناهي وهو ممنوع بل التاثير والتاثر يحتاج الى ما يتحقق في زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول يحتاج الى ما يتحقق في زمان من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يفيض المنفعل من

حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل

وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اثر لفظ

ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما

قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة

واما المقولة انما كان توجهها

الى غاية ما من وضع

او كيف او

كيف وغير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام على اشرف الاولين و

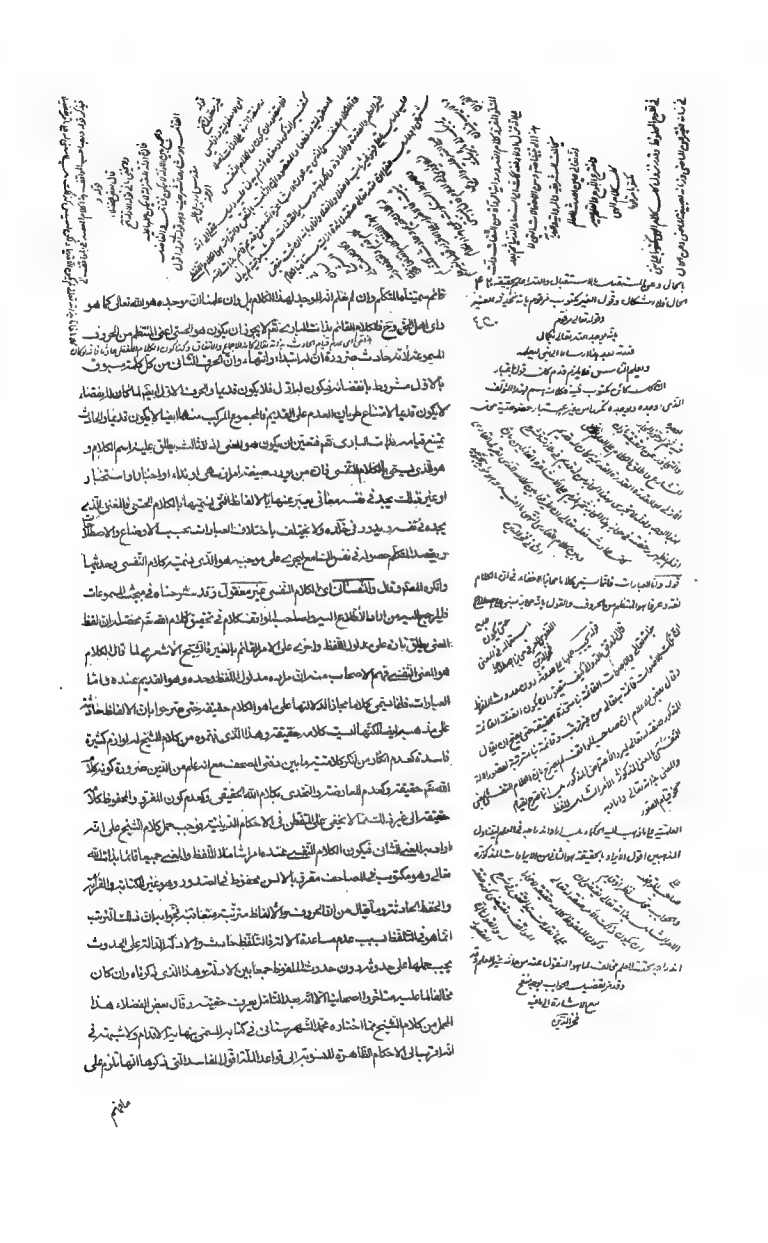
محمد طه الطيب وابن الطاهرين وفقه الله على

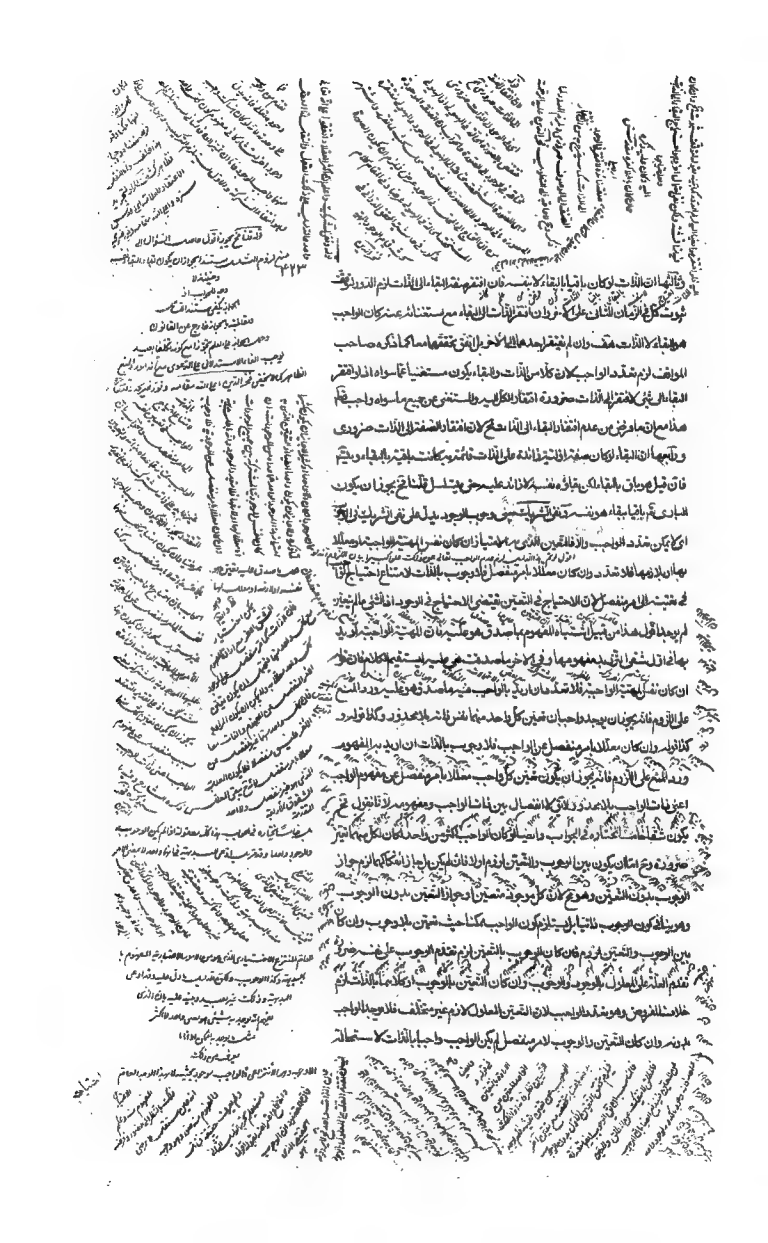
اعدائهم اجمعين

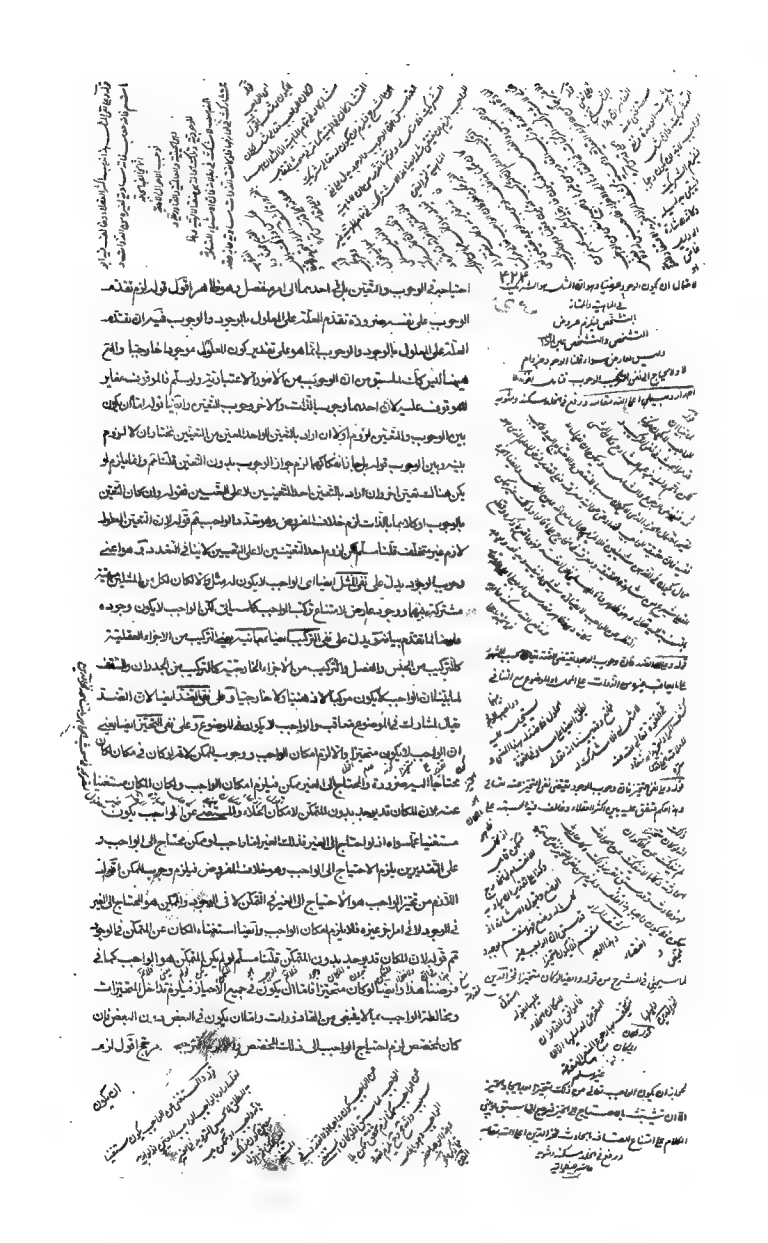
الفصل الثالث

او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور له مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم
القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما
ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا
تخصيص فيه قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض
المقدورات به تعالى دون بعض كما يقوله الخصم مثلا على قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان
تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما
فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة و
فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا
معنى اخر سوى المتعارف ثم انهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم
الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر العبارة فلا يجتمعان حينئذ في احد لكنه غير
لازم مما ذكروا والاحكام والتجربة واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما و
من استدلال الحكماء ايضا وجهان واورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده
المصنف هو انه تعالى فاعل لفعل محكم متقن وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه
عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تعالى خالق للافلاك والعناصر بما
فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام

بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويكون اجماع الوجوب الامكان اعتباريين وكان
قادرا عالما حيا والمعتزلة اثبتوا جميعها والعقلاء على انه تعالى حي والخلاف في معنى الحياة فقال
جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الكعبي وابو الحسين البصريان
المعتزلة انها كون يصح ان يعلم ويقدر وعلى هذا معنى اخر ثم في صحة الكينونة حيا
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت بدل على ان له تاثيرا وسبب ذلك هو الباقي والا لزم
التسلسل وقد دللنا عليه اي على ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون سقوط في بعض
الاوقات بدون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة فيه اقتضى تخصيصه
لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في ذاته الى الغير مفصل وقال
الصفة هي الحالة بالارادة ذهب الاشاعرة انها صفة توجب العلم والقدرة وسلم الصفات
وذهب القاضي وجمهور المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي
القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها احوال توجب العلم بالمتقن ويجري بالدواعي واستدل المتكلم على ان
الارادة ليست امرا خروسي للقادر على ان هذا لو كان امرا خروسي للقادر لزم التسلسل او تعدد
القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص
وجوده وقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل قوله لزم التسلسل او تعدد القدماء لانه على اني
حال اذا كانت الارادة زائدة على الآلات سواء كانت غير الذي يدار او الراجع الى ان اعاده زائدة
ظاهر والدليل على انه قادر تقدم بالادلة والمعقول على استحالة الآلات بينان السمع
دل على كونه يقدر سمعا صحيحا وهو قاعلم بالمقدورة من ملة بنيانها والقرآن والحديث
ملوء بحيث لا يمكن انكاره وكذا دليله الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سليم الفطرة ونيات البلاغة وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى
وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تقدم الآلات ثبت له بالفعل ان الحاد
عن هذه الكمال في حق من يصح انه قادر بها فقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد
فيها من بيان الكبرى في الغائب بقوله تعالى ان صحة الجمع والبصر وغايته مشتركة في ذلك
على ما ذكره امام الحرمين طريق الشبه والتقسيم فان الجاهل لا يتصف بقبول السمع والبصر اذا
صار حيا يتصف بهما ان لم يصم ببلية ثم اذا سمع اصوات الحي اعتقد ما يسمع فوله
للسمع والبصر سوى كونه حيا وقوله القضاء بطلان الملك في حق الباري تعالى بالاسبيل
الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند بحجة الاولة
التمثيلية لا خفاء في ثبوتها لاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا







فان العدم والحدوث محال مع صفات الوجود خلافتم مذهم الحادث قبل وجود ملبس
بقديم بالحادث وان اطلقا على العدم واما بالاعتبار وكونه غير سبوق بالوجود وسبوقا
به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي للاحادث
واما الثاني فلان العالمية اعتبار يتعلق بمعناه امكان الانكشاف وليس كذلك اذ تعلقها
تقتضي التنجيز وان التعلق التنجيزي لا يمكن الا مع الشيء الحاضر المنكشف وما ذكرتم
الخصم يرجع الى الازل لانه قال على تقدير ان يكون حكمه تعالى بعدم الشيء لا يتصور
بوجود الخاطب والمسموع والمبصر ونحو ذلك فثبوت هذه الصفات للقائلة
بالتنجيز يوجب حدوث هذه الصفات وانما يلزم ان يكون المعلوم تحقق عدمه الثاني
للقيام بالقائل ان يقول ان هذا المعلوم حادث او قديم فيتوجه عليه ما ذكرتم
مسوق بالعدم وانما يطلب لا يصلح جزء الدليل في الغيب فتبين الازل فيتحقق قيام الصفة
الحادثة به والجواب عنه بالمنع وان يكون المعلوم حقيقة الصفة القديمة المتعلقة بحقيقة
الصفة الحادثة فلا يلزم اشتمال المختار ولا يسلم بجواز ان يكون القديم شرطا لوجود ما
الثالث ان تعالى صار عالما بالعالم بعد ما لم يكن وصار عالما الآن بعد ما كان عالما بالامس
سيوجد فقد حدث في صفة العالمية وصفة العلم والجواب ان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير لذلك التعلق بسبب تغير والعالمية
من الاضافات الا ضافية اذ هي من التحقيقية والتغير تعلقها بالمتعلق لا نفسها وقد علم ان التغير
اكثر استعمالا في الاضافية اذ هو من التحقيقية والتغير تعلقها بالمتعلق لا نفسها وقد علم ان التغير
قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لان كل مريد بالبداهة حادث والكاره بالبيان حادث لان محل المتغير
انما هو حي والمتغير يحدث بحدوث والمسموع والمبصر والمحسوس ثبت علوما متجددة
والاخبار عن الشيء تكلما وهو الحكم القائم بالمتكلم اذا انتفى انتفى وما دام سببا لوجود شيء كان
حادثا بين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض التغير والعالمية والمعلومية من الاضافات
والجواب ان التغير في الاضافات وهو ما ذكرنا لا تفاوت وهو ما ذكرنا التفاوت في الاضافات على تقدير
اتسام حقيقية بحسب الحقيقة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية بحسب
كالعلمية والقدرة وان عد هذه الصفات التعلقية لا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فلا يجوز
التغير فيه بنفسه ويجوز في متعلقه اذ قوله الادلة المذكورة اوجبت قدم صفات
التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص التغير مع عموم الادلة خطاء

ديوان

الطويل من العريض والطويل من لا طول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم المقدر

من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منهما فذلك الجزء يكون اكبر

حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد

بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر الفردة التي يتركب منها الجسم فقد ثبت

ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما

وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة

لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال

العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير

استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السوية وهذه العلة للصحة الرؤية لا بد

ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر

الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر و

اما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث

اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة

يتوهم كونها علة صحة سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة لانه عبارة

عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة

اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس

الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الوجودات

كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى تعالى وهو المطلوب اقول

شمول الرؤية للجواهر تم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على

امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك

العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في

محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع و

اللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع

بها دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر

في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر

اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري فقد عجز

اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

قوله فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه فيما ههنا يكون

معنى اختصاص العلة بحال الوجود ان تحقق مختص بحالة الوجود

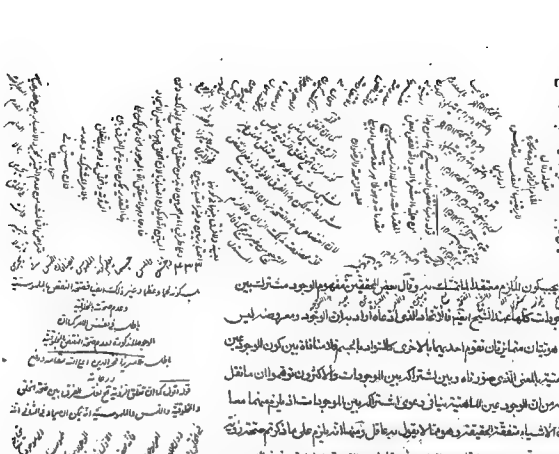
قوله من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر

اقول في هذا التكلف لان كون الوجود من هذا

القبيل غير مسلم لما تقرر من انه

من الامور الاعتبارية

نور الدين

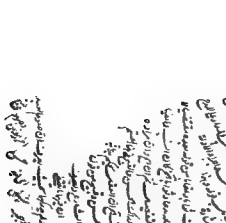


فلا يجب كون اللازم متقدما بالمتأخر بل قال سعد الحق بن منهم الوجود مثلا بين الوجودات كلها عند الشيخ اشعري فالانفاك انما يتصور بين الوجود ومعروضه ليس لهما هوية تباين ان تقوم احدهما بالاخرى كما تباين الجسم فلا فائدة في كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكرناه وبين اشتراك بين الوجودات كما ذكرتم فتوقف والان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية بمعنى دعوى اشتراك بين الوجودات اذ ليس فيها مما كون الاشياء متفقة في الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل وتبعها انه يلزم على ما ذكرته تحقق كل موجود حتى الاعدام والظلم والترجيح والانتفاعات والقدرة بالارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري ليلتزم ويقول انا لا نسلم ان هذه الاشياء على ما هي عليه جزئي عادة الله تعالى بان لا يخلق فيها الا بناء على انه تعالى قد علم انه سيلزم فيها ذلك وليس يلزم من ذلك ان يكون الذي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الوجودات بل هو ما قال الامام الرازي في نهاية العقول من انا بينا ان الذي يدل عليه الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل يجب ضرورة وهذه مكابرة لا يتصور العقل الوجود علته لعدم تكون الحقيقة المتكررة منها تقتضي الدليل بعدم المخالفة فيها اشتراك بين الجوهر والعرض والاشتراك فيها لم يصلح علة لذلك سوى ايجاد فيلزم عدم مخالفة الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأجيب بانها لم تصلح بادي بعض لا يقتضي علة اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز عند الوجود ويقتضي عند العدم لعدم الوقوع فيه الحاصل من ذلك ان العدم ليس صالحا علة لان المانع من ذلك ان يعتبر في الحاصل امتناع متعلق الوقوع به لا يتحقق في الخارج وقد تقدم ان تحقق الموصوفية فوق القول بكونه تعلق الوقوع به شيء بمعنى كونه موجودا يقتضي كونه من الامور العينية لان الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخالق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه تعالى محققا لغير ذلك الامر ان ذات الله والاعتبارات المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بتحقق الموصوفية ولا وجه له غير ان يقال تعلق القس بشيء بمعنى كونه معلوما يقتضي كونه من الوجودات العينية والموصوفية اعتبارات محضة لا يقتضي علة اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز عند الوجود ويقتضي عند العدم لعدم الوقوع به والتفاوت بينهما كما بين تحقق الموصوفية وتحقق العلم فيه تأمل فيما قال في هذه المقامات فان سلم العكس فلن يسلم ورود النقض بأحدهما وأجاب عن الاخير وعلى الوقوع الاجماع والنقض الاجماع فانتفاء الاجماع ظهور المخالفين على رفع الوقوع ذكروا الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى ورد حديث الرؤية بعد وعلى ذلك

قد نقل كما ان تحقق الوجود في الخارج بمعنى تحقق الشيء
والقول بالنفس والنفس هو الذي ان الوجود في الخارج

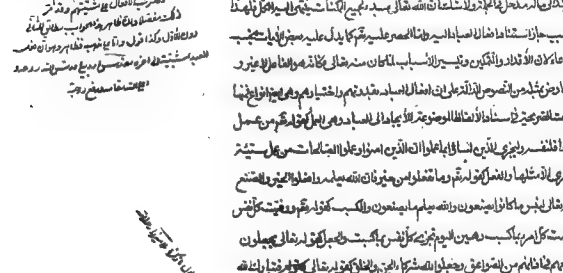
نحكمها وعن تحيلة في حق الله سبحانه وتعالى ان كان والجهة والجهة والجهة والجهة

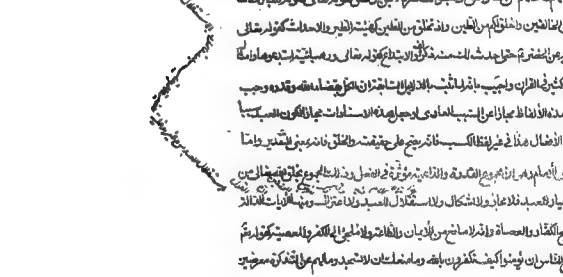
صفحة

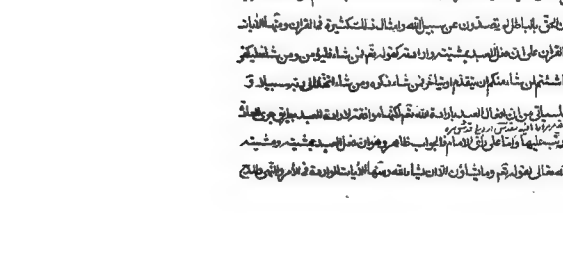


صفة الكمال والقبح والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان قال الحاكم
اى ان الصفة صفة كمال او ارتفاع شان والقبح بالعكس ثم اعلم ان جميع ما ان تتصف به
الذات من صفات كمال او نقصان او ارتفاع شان او انحطاطه لا نزاع في ان الله تعالى
متصف بها على ما يليق بجلاله وكبريائه وانما النزاع في ان الحسن والقبح
هل هما من الصفات الحقيقية او الاضافية او السلبية او الامور العامية
فذهب الاشاعرة الى انهما ليسا من الصفات الحقيقية بل هما عبارة عن
كون الفعل متعلقا للمدح او الذم او الثواب او العقاب عاجلا او آجلا
وذهب المعتزلة الى انهما من الصفات الحقيقية ثم ذهب بعضهم الى ان
الحسن والقبح عقليان بمعنى ان العقل يستقل بادراك كون بعض الافعال
ملائما للغرض وبعضها منافيا له من غير توقف على ورود الشرع
وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح عقليان بمعنى ان العقل يستقل
بادراك كون بعض الافعال صفة كمال ومدح وبعضها صفة نقص وذم
من غير توقف على ورود الشرع وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح
شرعيان بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك كون شيء من الافعال
صفة كمال او نقص ولا مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولا يحكم
بكون شيء منها ملائما للغرض او منافيا له بل ان ورد الشرع بشيء
منها حكم به وان لم يرد لم يحكم بشيء منها وذهب بعضهم الى ان
الحسن والقبح عقليان بمعنى ان العقل يستقل بادراك كون بعض
الافعال صفة كمال ومدحا وبعضها صفة نقص وذما ولا يستقل
بادراك كونه ثوابا او عقابا الا بعد ورود الشرع وذهب بعضهم الى
ان الحسن والقبح شرعيان بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك كون
شيء من الافعال صفة كمال او نقص ولا مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا
عقابا بل ان ورد الشرع بشيء منها حكم به وان لم يرد لم يحكم
بشيء منها وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح عقليان بمعنى
ان العقل يستقل بادراك كون بعض الافعال صفة كمال ومدحا
وبعضها صفة نقص وذما ولا يستقل بادراك كونه ثوابا او عقابا
الا بعد ورود الشرع وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح شرعيان
بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك كون شيء من الافعال صفة
كمال او نقص ولا مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا بل ان ورد
الشرع بشيء منها حكم به وان لم يرد لم يحكم بشيء منها
وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح عقليان بمعنى ان العقل
يستقل بادراك كون بعض الافعال صفة كمال ومدحا وبعضها
صفة نقص وذما ولا يستقل بادراك كونه ثوابا او عقابا الا
بعد ورود الشرع وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح شرعيان
بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك كون شيء من الافعال
صفة كمال او نقص ولا مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا
بل ان ورد الشرع بشيء منها حكم به وان لم يرد لم يحكم
بشيء منها وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح عقليان
بمعنى ان العقل يستقل بادراك كون بعض الافعال صفة
كمال ومدحا وبعضها صفة نقص وذما ولا يستقل بادراك
كونه ثوابا او عقابا الا بعد ورود الشرع وذهب بعضهم
الى ان الحسن والقبح شرعيان بمعنى ان العقل لا يستقل
بادراك كون شيء من الافعال صفة كمال او نقص ولا
مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا بل ان ورد الشرع
بشيء منها حكم به وان لم يرد لم يحكم بشيء منها
وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح عقليان بمعنى
ان العقل يستقل بادراك كون بعض الافعال صفة
كمال ومدحا وبعضها صفة نقص وذما ولا يستقل
بادراك كونه ثوابا او عقابا الا بعد ورود الشرع
وذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح شرعيان
بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك كون شيء
من الافعال صفة كمال او نقص ولا مدحا
ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا بل ان ورد
الشرع بشيء منها حكم به وان لم يرد
لم يحكم بشيء منها وذهب بعضهم
الى ان الحسن والقبح عقليان
بمعنى ان العقل يستقل
بادراك كون بعض
الافعال

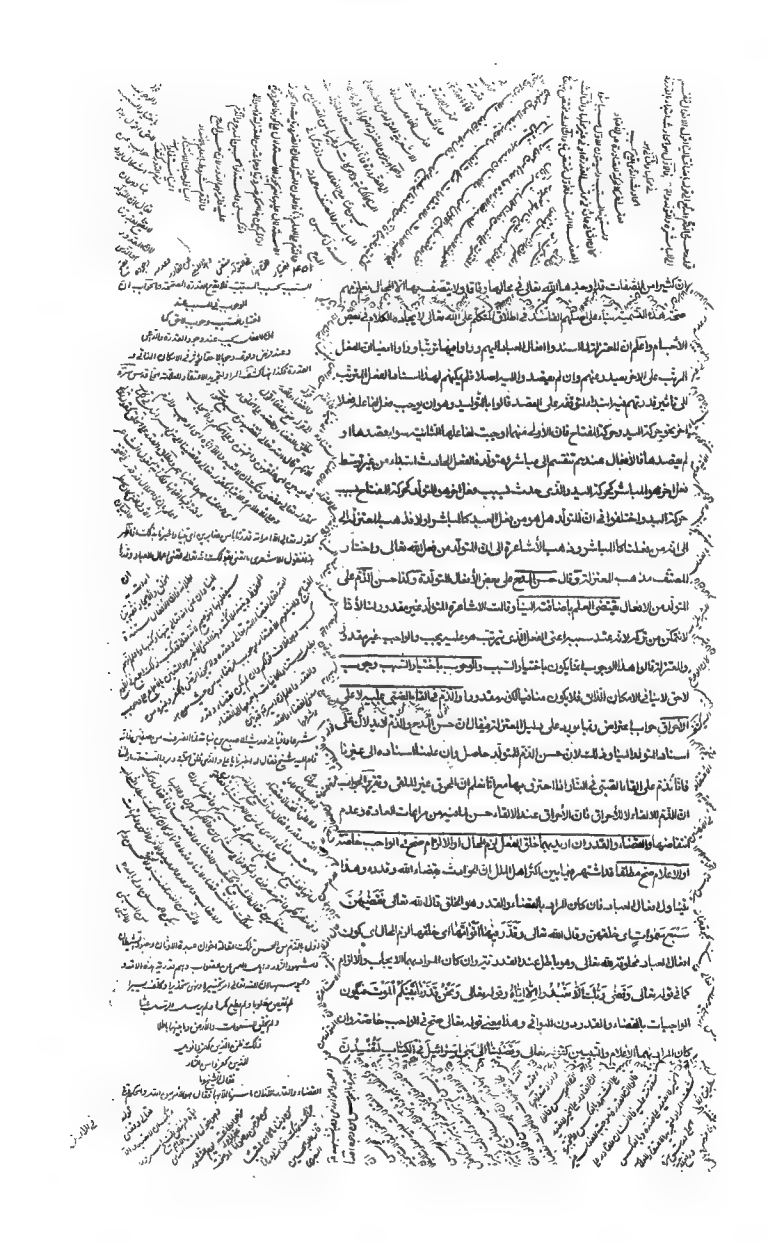
الله الذي خلقكم وما تعملون فنسب الخلق والعمل الى الله تعالى وهو الفعل الحقيقي ونسب العمل الى العباد وهو الفعل المجازي
فدل على ان الله تعالى خالق افعال العباد وان العباد فاعلون لها على الحقيقة وهذا ظاهر لا يخفى على من له ادنى مسكة
من العلم والعقل والله تعالى اعلم

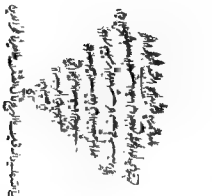


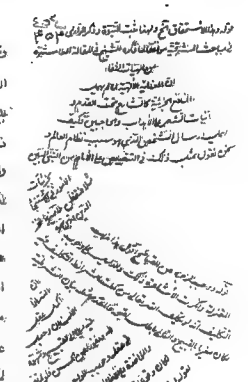




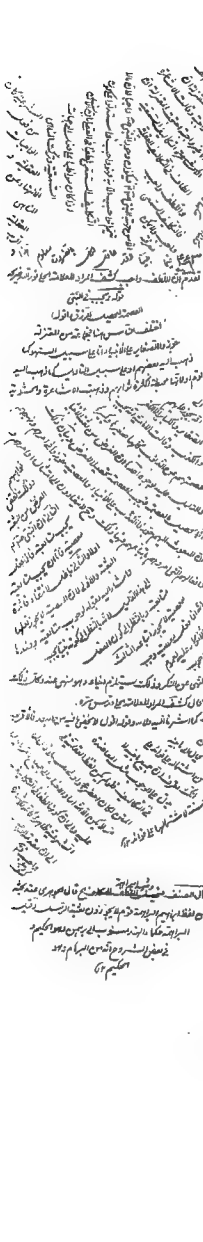
والقدم والاعدام والوجود وتقصر الماهيتين الاولتين والاعتبار واجب بما يراد من هذه الكلمة
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد
اسنادا الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى وينبغي من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين يؤمنون في صدور الناس من الجنة والناس وقد ورد
في تفسير هذا المنع ان هذا ليس من المتنازع فيه في شيء والمصنوعية انما تنافي صحة
في المسائل التي يجب الرجوع الى ما يدل عليه الظاهر والترجيح معنا لان
الدواعي الداعية الى الفعل متساوية على وفق مذهبنا كما ثبت في محله لان الاستقلال للعبد فيما يسند
الفعل والفاعل والمنفي والنواصب والعاقب وقد يدل الوعد والوعيد وما يدل الوصل والمنزل الكتب و
الصحف بين الكفر والايمان والاستقرار والاستكان وهو الذي والشيطان وكما استشهد
الهندوان وكما بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وبين ما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة
غيره ومعاني العقوبة مر ذكره والوجدان لان الكل يعلم ان الله تعالى من يشاء العبد منه واجب بما
انما يريد على ما يريد ان يهدي العبد واختياره لا على من يجبر على ما يشاء منه اذ هذا منه والاقدام
والفعل كما يجب وقوعه عنهم وان كان خلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار الفاعلية
دون الفاعلية كما يمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب لما كانا
على الله تعالى وعدا وعيدا ما هو معلق به تعالى لم يتخيل السيد كما لا يقال لم خلق الله الاحوال
عند بعض النساء دون عدم اقترانها بالفاعلين في الخلق فتنبه لله تعالى لا دينا في اقترانها بوجوه اخر
ومنها ان من اعمال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والكذب ومنها ان لله قد يكونان باعتبار الفاعلية
فعل السيد فيجب الوقوع واستناعه تابع لقصده وداعيته وهو باق على حاله وكان لهما وكلاهما لا يكون
تحت القدرة والايجاد فانه تعالى قطع بان من يشتد جوعه لا شبع ورجيا القطع والله بلا
صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى خوفها فلا يخافها
البتة وهذا الكبرى فلان ما يكون باختيار ما غير لازم لا يكون فيجب وان امتناعا بالاختيار
لجواز ان لا يحدث شيء لا اراده تعود شعند ذكر اهشم واجيب بان ما ذكر في بيان الضروري
لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وبتقدير فعل يقبح ارادة الغير كما العدم والعبيد
فيفتقر الكبرى والمسلم الوجوب والامتناع فيلزم ان يكون بتقدير ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق يجري العادة ومنها انه لو كان الله خالق الأفعال لكان يجوز ان لا يستحق
احد ثوابا ولا معاقبا لان الاضافة الكاذبة يكون كاذبا فالنسبة اكذب شيء فانها ايضا عدالي ما
لا يحصى واجيب بان مثل هذا لا يسامي في خلط طلق على من قام به الفعل لان وصف الفعل الاقرب







ويتخذ الآخر أمرة فيدعو إلى هذا الناس إلى الصلاة ويقيم أمر جماعتهم من غير أن تعرف له العامة
ان الأمناء مدنى بالقطع قال القدوس يلحظ لهم بعد ان عرفهم هذا الاتباع لا ينتظم الا اذا كان
بلهم معلوماً وعدل الآخر كل واحد منهم بما يحتاج السير بخصوص على من واجب وغير
ذلك ويقال ابو بكر على الخير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع وتفاسد المعاملة
والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي الشرع والشرع ولا يتم من شائع
الليل ذلك الا على الوجه الذي بينا ثم انهم لو تنازعوا في وضع الشرع والشرع لا يتم الا بوجي فيجب
ان يتولاه الصانع منهم بالصفات الظاهرة فيما دلت البراهين على ان يتولى الشرع والشرع منه و
هذا الاستقلال اما بتقرير ما يحتاج اليه من غير تعرض لاحكام بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وذلك هو
المعجزات ثم ان الجمهور من الناس لا يحتقرون اخلال الشارع اذا استولى عليهم الشوق الى
مشتهياتهم فيقدمون على المعصية وتخالف الشرع فاذا كان الشارع قد رتب على المطيع ثواب وعلى العاصي
عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وتركت المعصية وكان النظام والشرع قوي فاذا
لم يكن كذلك وجب عليهم معرفة الشارع والجازي والباعث بسبب حاجتهم لذلك المعرفة ظاهرة
شرعت اعداد الملك لكن لصاحب الشرع والجازي وكونت عليهم حتى يحكم التذكر
بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعياً الى التصديق بوجود خالق يعلم قدرته والى
الايمان بالشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثوابه
وعقابه بحرفين والى القيام بعبادات يذكرونها الذاكرين بفوت جلاله والى الانتهاء عن
التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يتم بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام الجمهور
الكريم وذلك السنة تتواتر بالطريقة التي بينها الشارع وبديه والسير العباد استعمالها
ناظر في الامور والسنة الاول رياضة القوى النفسانية بتهذيبها عن تماديها القهوة والغضب
الماهيين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني (اما تنظر في الامور العالية
المقدسة من العوارض المادية تزول الكدورات الجسمية المؤثرة بها على حظ الملكوت الثالث
تذكر الذات الشارع ووعده للحسن ووعيده للسيئ المستلزمة لادامة العدل في
الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء
الاسلام وذاهب الجبرة عن المشايخ اختلفوا في ان التكليف واجب لا ضرورة الانتفاع
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى والتسمية المعتزلة واختاره المصنف
واحتج عليه بان التكليف لو جوز عن ارتكاب القبايح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل
الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام ترجح تركها والا ترجح على المشايح واجب



شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم
تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد
اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة عن اي معصية تجب
فان ما يوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة والشتمة والهم بمعصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة
وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب
كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وردّ بان اولى الاوقات
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وعن
المشوهة وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي
الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا
سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالحكم
ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح
فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا
لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما
يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر منهم

سهوا غير جائز ورد شهادة الفاسقين بكبيرة اداه وازد على صغيرة من غير اقامة ويرجع د
لزوم الزجر والمنع وامتحان العذاب والقسر والقوة اتحاده وعلى تعدد الحد وعدم الكفاية
ومن ليلة خلق الله في بالنبي بل يشهد ويجتنب كبيرة سهوا او صغيرة ولو بعد الاصرار ولو
بغير من الظالمين على ظالمين والله اعلم ان اعوام الشيطان والله من جزء الشيطان سيما مع
الا ذانة وعلى تعدد يكون الخبر لهم وهم لا يقبل تزكية فساق بعض اوليائه او كل مؤمن لم تعرف
الاخبار لهم الى صدور الذنب عن وبينهما سهوا او مع التوبة والجملة لا قائل بوجوب الذكر
على فاعل الكبيرة سهوا او التصغير عن المنفر عمدا محل نظر يجب اعلم في النبي تهم كمال
العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يوثق به في مناسبة والظاهر
الاوامر والنواهي من يجب علمه التهم المذكورة فيما لم يبلغه وفيما بلغه وعمل به اولا
يكون التهم في الأمور بدا ومعادة وعدم كمال امنه فرعن دنا قال بل يدل على عدم الاتهام
والحفظ الظاهر والغلظة والاسنة وتهم من الامراض الذي يذهب عنها الفليج كالبرص والجذام
وتكرار البول والزحير والاكل على الطريق وتهم من الامور الخفية وطريق معرفة صدقه
او صدق النبي تم في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما عين عما دام وفق
ما عدم مبتدا مع خرق العادة ومطابقة فدعوى وتيد بالمعتاد ازاد من الكرامات فانها
لا تكون مطابقة للدعوى ص ورة عدم التحدي لكنه يخرج الاهانة والمعجزة المكذبة بعد
المدعي النبوة فيضيا والاستصفاء جيها معجزة كما سيأتي وانما قلنا مع خرق العادة فلو لم يخرق
محض وعادة من الطيران الخ لكن في نبغي ان يذكر هنا قيدا لخروج عدم المعارضة لئلا يتميز
عن السحر والكهانة والشعوذة في تعريف المعجزة انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة وقيل يقتضي بما انا دل على خلافه وعواقب من دعى النبوة وقال معجزتي ان
أتيق هذا الحجر فخلق الله كذلك ناقد ان كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على الشهود قولنا
وبطابقة للدعوى اقول قد اطلق المعجزة على مثل كما سيأتي في كلام المصنف واتضاح
ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدق النبي لان الله تعالى يخلق عقيبه العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس الملك بحضرة وجماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطلبوا المعجزة
فقال هو ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره فانه شرفت وبعيد فضعوا انه
يكون بتصديقه للرسول كالعلم الضروري بتصديقه من غير ان يجاب ذلك قبل دعواه
وقيل بل الغالب على الظن اعتقاد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يحسن في الحاديات لان ذا قائل
وقد اعترض بوجوه بالجامع كافادة اليقين في الحاديات لقوي وليس ثبوت الشرائع على ان

حصول العلم بما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال فلنا التشبيه انما هو في التوقيع والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصول الغائبين عن هذا الجمع عند توارد القصة اليهم والحاضرين فيما اذا فرضنا الحالة ان يباشر الامر غيره ودونه رجب لاعتقاد على تحريكها احدهما دون الاخر تحريكا لان الملك يتولى نظائر الحجب من اعتقاد تفصل تقتضي حريكها وغيرها تخلق جواز ظهورها على التساوي

اختلفوا في جواز ظهور امر خارق للعادة على غير المتحدي من العاصين واعني بالعاصين على الاطلاق فالطائفة المجتنبون عن المعاصي ذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى جوازه ثبوتا وامتناعه الى المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصحاب الجنة كما دل عليه قوله تعالى انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة وغيرها مثل قصة طالوت وغيرها واستدل المعتزلة على الجواب عن دلالة القرآن وهي وجوه

منها انه لو صدر عن غير النبي كرامة لوجد بعد صدورها عن النبي المعلوم لنا الاية ومن غير النبي ايضا فحينئذ يجوز ان يكون معجزا لغير نبي وحينئذ يجوز ان يكون امر العادة للعادة كثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم انه لو خرج عن حد الاعجاز فان صدر عن الانبياء والاولياء لا يجعل عادة مستمرة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خرقه عن حد الاعجاز ومنها انه يجوز ظهورها للخارق عن غير النبي ثم لو لم يلتفت عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انما هو لظهور المعجزات عن غيرهم وتعجز غيرهم عن مثلها وتهمهم فانما اتبعوهم لهذا لكونهم هم ان تخلف ولم يلتفت عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم التفرق عن اتباعهم مثبتا كذا لا الانبياء لم كما لا يلزم ذلك من مشاركة غير النبي لهم والى هذا اشار بقوله ولا التفرق ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور المعجزات للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم عدم التميز ثم لو سلمنا التميز لزم عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لما لتعذر على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو أدعى به الدلالة كذا خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها ما مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا انتفاء الدلالة ومنها انه يجوز ظهورها على يد صادق غير النبي فجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عدم ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهورها على يد كل صادق الخارق للعادة كذلك صاحبه وهي انما تعد في الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الأولياء والى هذا

أشار بقوله وكالعومتية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل

الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا

واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى

وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم

يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على

العكس من دعويهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي منعوا من ذلك

والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف واحتج

عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز وذلك فيما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة

فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب

عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال

فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل

ان ابراهيم ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما

فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه

هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب

البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة

في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية

الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا

فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب لشريعة النبي المبعوث ام لا فذهب

ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي ع لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة

فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب

ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات

فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون

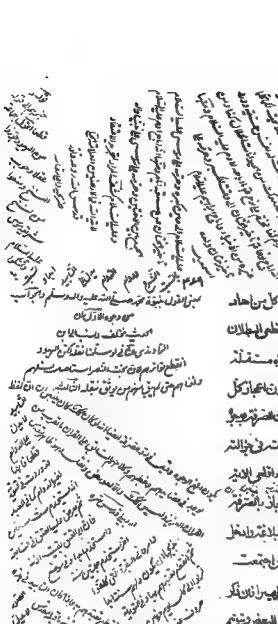
البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته وبعثته اياهم الى ما في

العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة

نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ص ادعى النبوة واقترن

دعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة فللتواتر

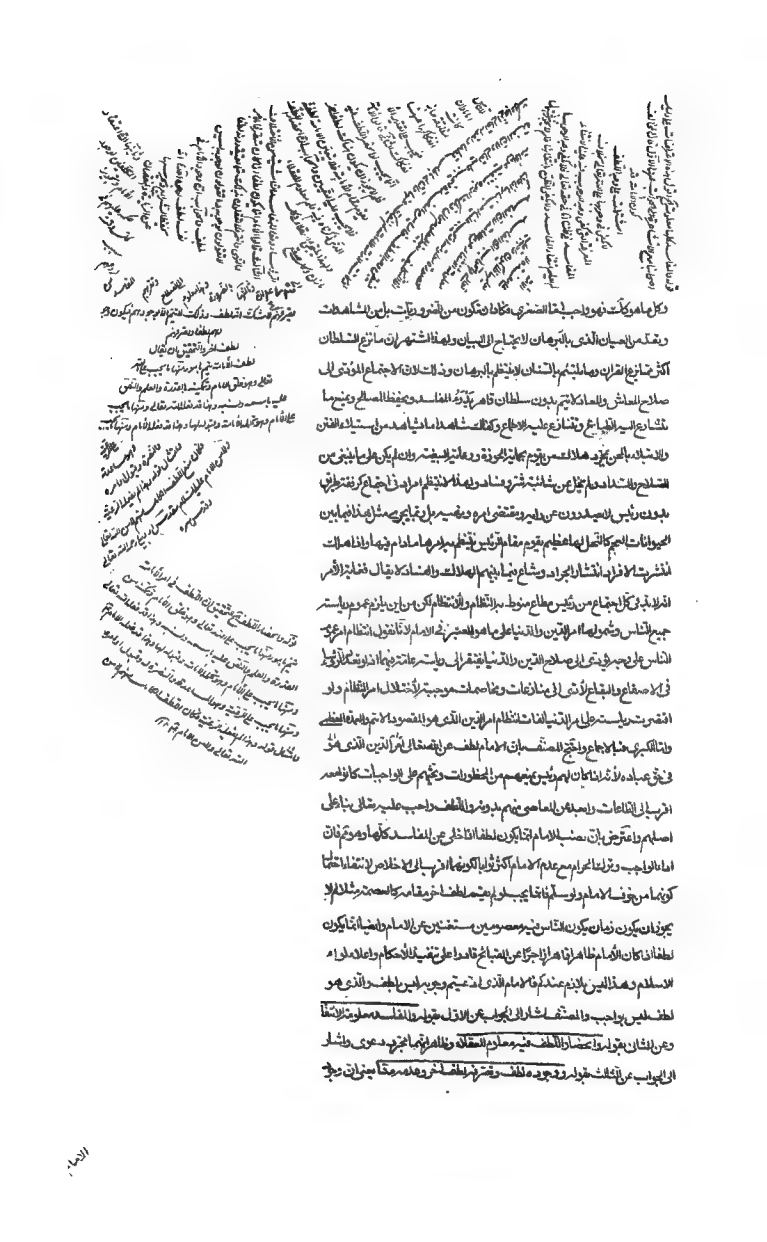
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه

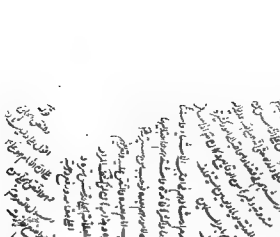


وهذه بعينها شهادة من نفى خلقيته الاجماع للغير التواتر ولو سمع ما ذكر كان كل احاد العرب خاد اعلى الاتيان بمثل هذه ضاهم كلامه الفصيح والقرآن والاذعان للاذعان وهو الثاني سعيد مختار القرآن اتيه وكون الجمع سبباً لتبين ثم الذين زمانه وكون كل ورده مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان بالاحتياط والاحتراز عن الوقوع في تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس بما يظهر لكل احد بحيث لا يتوقف تعاصلا واستدل على بطلان هذه بوجوه الاول ان هذه الصفات لو كانت معتبرة لوجب من حسن نظم ولا هذه وسلامته في جزالته ويقبحون وسمع هذه سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا عدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فكان ان لو وضعت للاعجاز بالقصة لكان الاذب ترك الاستثناء سبيلا هذه وعلى تقدير ان لا يكون الاول قبل الطاقة وادخل في التكليف كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في وقوع العادة فكذا ثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما تعين بهما لا يكون مقدورا للبعض ويتم كونه مقدورا للكل فيتحد في ذلك والفتح تابع للمصالح شارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا ثم من ان شريعة موسى ع مؤبدة لان الفتح باطل لان النسخ ان كان متضمنا لمفسدة كان العالم فيها واوان لم يكن لمفسدة كان رفعه فيها واذا بطل الفتح ان يكون شريعة موسى ع مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد ص اذ كونها ناسخة لشريعة موسى ع تقرير لها وان بناء على قول المعتزلة ان الله تعالى كلام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات فلا الاشخاص فلا كذا جواز النسخ ببيان وقوعه بقوله تعالى وقد رفع حيث حرم على نوح حين ما حل لمن تقدم فانه جائز ان يقول ابتداء ان الله تعالى قال لادم وحواء فلا اكل الا كما اذنت على جاز الاكل وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وأجيب الاستثناء على الوجوه الاخيرة من الانبياء الماضيين عن نوح بعيد تأخره نبينا ع مع اباحته على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى ع في شريعتنا ثم مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وبعد ذلك من الاحكام التي نسخت في سفر الاديان وخبر بعض موسى ع بالتأبيد مشكل بخبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى ع الى يوم القيامة وبعض موسى ع انه قال بعد تأكيد الابد اما ما دامت السموات وما دام الثبت بدل على دوام شريعته مشترك الدلالة على التأبيد فقول اليهود قول ابن الراوندي ومع تسليمه فاين ثبوت هذه الدعوى وانى بها منهم لا تدل على اقرار قطعا لانه غير متواتر فان عدد التواتر استاسلم والعلم بحيث امتنع تواطؤهم عدد التواتر

ومنهم باستقرار الخوف وامتثال الاوامر وترجيها واجتناب المناهي ومنها قوله متعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشوف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله عز
وصفهم بالكرامة والاستمثال والخشية وهذه الآية من اقوى ما يستدل به على فضلهم
ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى
قال الا ان اكم عند ربي زلفى الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل كما قال الله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
والجواب انه انما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت سيأتيهم ما كانوا به يستهزئون فقال
العذاب من قبل الله تعالى فجعلهم والملائكة سيان في نزول العذاب سهاما لهم
ملائكة نيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل عليه السلام رفع قلب بحر
فقد ثبت الآية على ان الملائكة افضل وافتى الاعلى انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى عما
بنيه تكبرا عن عبادته فسيحشرهم اليه جميعا ان تكونوا انتم او الملائكة ان تكونوا ملائكة سيزين بها الملائكة
بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة دليل على ان الجواب بما ذكرنا والملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل قوة فتنام اشكالهم ثبت ويخيل اليهم انهم قد اكتفوا بالكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة وقد
سلم فضيلة الانبياء على الملائكة بعقل الثبوت ومنها قوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي
والعلم افضل من الجهل والجواب ان ذلك مما يعلم بالتبليغ وبالالهام من الله تعالى ومنها قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عليه احد من
العبودية لله ومن هو فوقه مرتبة كالملائكة لانه لا يستنكف من هذا الامر الا من يتكبر ولا استكبار
ولو كنت لاخلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في غلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه ربوبية الثبوت بل الاولوهية والترفع عن العبودية كما كون موسى الله ولم يدع الله بل اجاب
كونه عبدا لله كما مر والمعنى لن يترفع عليه عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اسباب لهم كما لقوم يعتقدون على ما لا يعتقد عليه عيسى ولا ملائكة
على الافضلية بمعنى كثرة الثواب ويدل عليه الكلامات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والرسل ولا دليل له جهة سوى ان افضلية الجواب لا تزيد ان يكون لجهة تقديم
في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى في الايمان بهم اقوى فيكون مقتضيا به

المبحث في الامامة





والالما استحق الثواب على الاجتناب عما عصى وايضا كان مكلفا وقد تقدم المفضول معلوم
والراجح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا ذهب
اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف
واجتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته لما جاز ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان
يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فالكيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيحتاج الله
لا مرفضي الى الترجيح بالدرج والعصمة تقتضي النص وسيوافيك ان العصمة من الله
الخفية لا يعلمها الا الله اذا تقرر ذلك يجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيوافيك
تبيينا فيما يقتضي التنصيص بالامام لا نتفق بالاتفاق من الامة على انه لا يجوز ان يكون
ارشاد الامور وتبيين مشاكل الاحكام لا باستخدام ونضاء الحاجة من هو بعده الثالث من
الاشقاق كيف يتميل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا يقوم على من يتولى امرهم بعده وما اعني
العصمة والتنصيص فخصمان سيلقيهم الله اختلفوا فان الامام الحق بعد عمر والله من بعده
الامامية ان الحق علي ثم الحسن ثم الحسين والخارجي المصنف وذهب باقون الى ان ابا بكر والحق المصنف
بان العصمة والنقص لا يلائمان فيختصان بسلبهم اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة وهو علي
دون ابي بكر فهو الامام ودليله قوله تعالى في دعوى انعقاد العصمة في علي ثم بانا في ما تقدم من انها
خفية لا يعلمها الا الله ومما قيل من انها مختصان بسلبهم لان علينا افضل فيتعين الانعقاد له لما مر
والافضل يجب ان يكون امام المفضول فيجب ان يكون اماما لمفضول فيجب ان لا يكون اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة من شروطها العصمة ولا تحقق
العصمة بدون التنصيص فهي مصادرة لا تحقق طائفة الجبائي في قوله فيما حاله الاصحاب سلموا
على علي ثم بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل فهو امير وامر قوله ثم
فيما لها اصلان احدهما ان تستعمل بعدي فيقيمها مثل قولهم مشيرا الى علي ثم والخليفة بعده هذا
خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا واطيعوا وقولهم ثم قولهم من رغب عن قولي فليتبوأ مقعده
من النار يا بني ديارك تكون اخر ديني وخليفتي من بعدي فيما بيني على ثم واجيب
بان الرواية في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا مما لا تقوم الحجة على من
النصوص فيه بتلك الروايات التي تتهم رجالها بين العصابة وبما يتوقف في العمل به مجرد
لم يزيد ما خبر جمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددوا حيث قال الانصار
منا امير ومنكم امير فهل طائفة الى ابي بكر او عمر او الى ابن عباس واخرى الى علي ثم وما زيد على ثم

ان ذلك عند من يرى الأئمة يكون في إمامة الأئمة الاثني عشر ظاهرا والله أعلم

ظاهرا بتبيت الولاية بالفعل في الحال والاستيلاء على أن الإمامة على تم انعقدت بعد التشاور والقول بل كانت لهم الولاية بالتقدم في إمامة المسلمين في جميع التشريع فيما كان وصرف الأئمة الاثني عشر كونوا في الحال دون المآل لا يشعر فيهم في قول الله تعالى في رسوله ثم وأصحابه الذين امنوا صيغة جمع فالتقدم في الإمامة للأبد بليل قول المفسرين ان الآية نزلت في جميع المؤمنين لا يقتضي اختصاصها بطائفة دون طائفة وأما ما ذهب إليه بعض الإمامية من دعوى اختصاص الآية بأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام دون غيره من الصحابة رضي الله عنهم بل هم يكونون في حال صلوتهم راكعين هذا مما لا يقول به أحد من المفسرين ولا من المحدثين والله أعلم

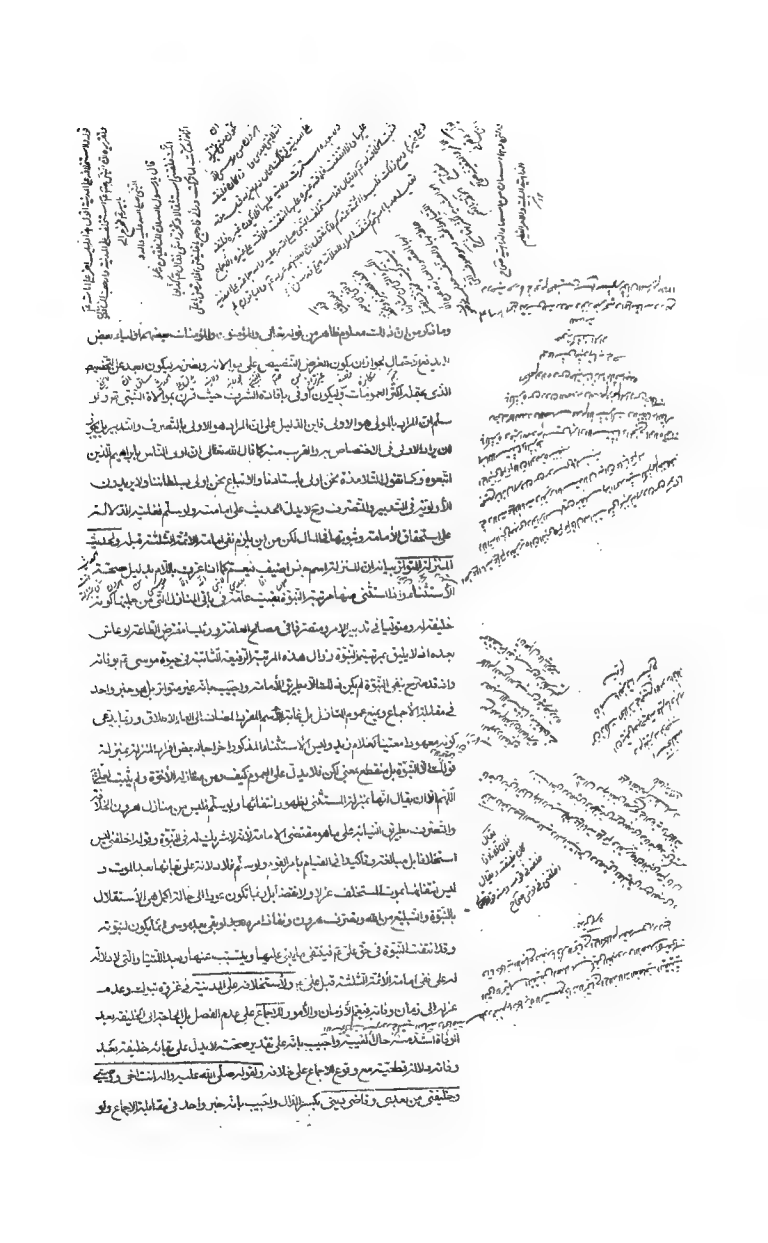
وقد روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن إلا ما كان في كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

وقد روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن إلا ما كان في كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

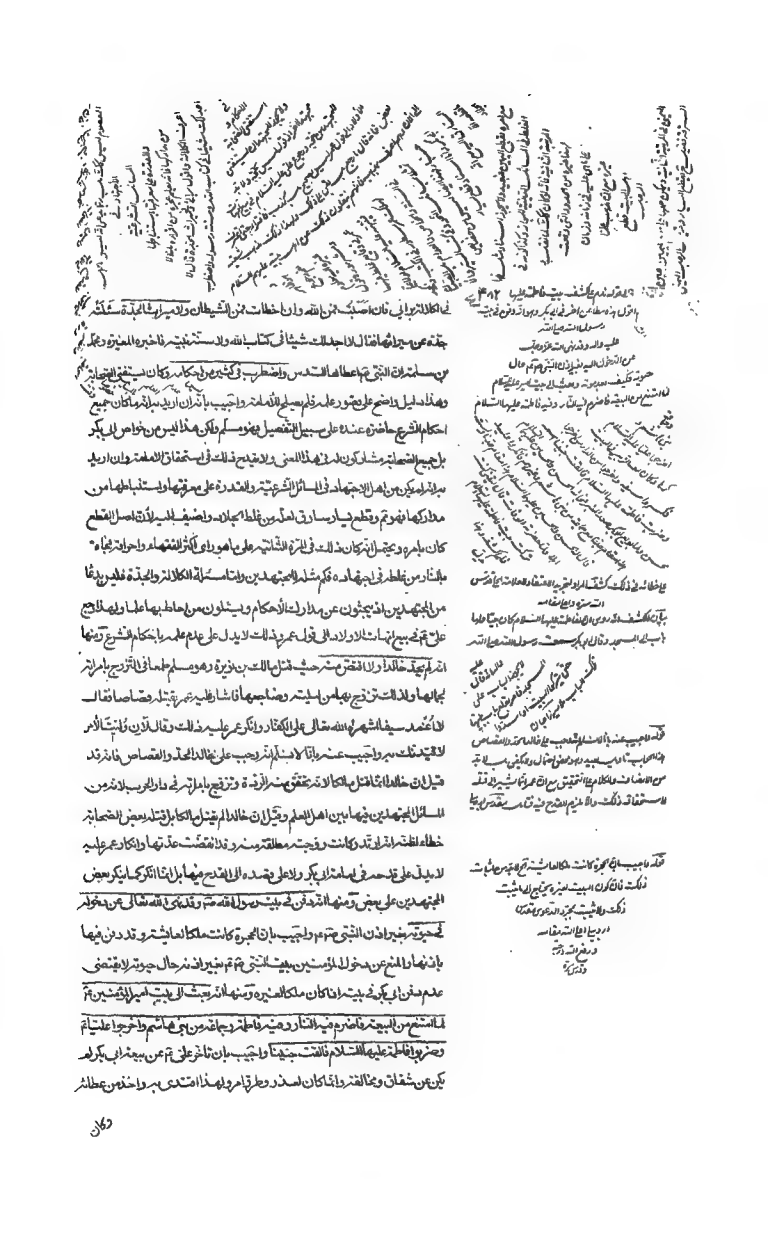
وقد روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن إلا ما كان في كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

وقد روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن إلا ما كان في كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

وقد روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي مما ليس في القرآن إلا ما كان في كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر

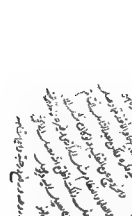


لانه انما وجب عنهم عقد الخبر وعلى قديم يحتمل ان يراد به الباب الفقرة والسابق وعلى الاحتمال
البعيد وقيل انه اراد بالخلاف الرسول ثم قال الاستخلاف والرسول معا لان الاعراض
والفساد وانما شقق على المتكلم ليستخلف احدا واجيب بانه لا يلزم الدور في تخلف احد
بل يستخلف لجماعة اذا لم يكن الاشراف في ذلك الوقت على الشيعة مطمئنا ثم وعنه احد خالف
الرسول ثم في قول من عزله فانه قد رفق بهم جميع امور المسلمين مع ان الذي تم عزلهم
بعد ما ولاه امام المتقدمات واجيب بانا لا نسلم ان عزل عمر لا يقتضي نقيصة
كما انا لا نسلم ان عزله فلم يبق على عمله فانه ليس من الفرق في شيء وعنه الامام ان يحدد
فان لم يفعل فتح مخالفته ومن ثم خالفته اذا فضل ابا بكر فانه اذا فضل ابا بكر مع ما ذكرناه
امر به ونهاه انه خالف رسول الله حيث في تخلف عن جيش اسامة مع علمه بتشديد
امره في التوجه اما بكر وعمر وعثمان فان بعثه واجيش اسامة فانه قال في موضع الذي يقوي فيه
محبته فقد جيش اسامة وكان المتكلم في جيشه وفي خلافه يجيب عليه القول معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عزموا على التوجه ثم الآن عزموه من التشديد على النهضة عنها
بعيث لا يتوجهوا على الامام بعد موت المتوجه له ولهذا حمل المتكلم تخلف جيش ولم
يحمل على انه ترك واجيب بمنع عقد ذلك وعلى اسامة علم بهم وفضل وعلى تم بل وقد طعنه
احد وهو افضل من اسامة بن زيد في ولايته اسامة علم بفضيلة علي وولاه المتكلم
لاحد وان علي اتم فضلا منهم فهو احق والمتعين الامامة واجيب بان ولاية اسامة علم لو
ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كون اسامة علم بقيادة الجيش وعنه قالت ابا بكر لم يزل
في زمانه تم وعنه الى كثرة واعطاه سورة برائة لقرنها على النفس فتال حبريل لا يؤدي
واحد الا سورة منه وان لا يقرنها الا هو او واحد من اهله فبعث عليا تم وامره ان يأخذ
منه السورة ويقرئها اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يزل خلاف صوت النبي تم فانه
انتم على الصحيح في سنة تسع من الهجرة واستخلف في الصلوة في موضع وصلى خلف وعينا
لانتم انه ظهر من قراءته سورة برائة لانه بعث لاداء ذمة عهد عليه تم فظهر انه سورة وقول
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وعنه قالت لان جابذه ظهر بها هذا الحديث الدواتين وعنه قال
كان لا يفعل ذلك الا صاحب الجمل وعنه قال وجعل بن ابي طالب فجزى رسول الله عني سابق
عهدهم وعنه انه قال ابو بكر بها فاذا بالاحكام حتى قطع يد سارق واحرق بالنار فجاءت السنة في
قاتل النبي تم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار وتم بالقتل لانه وعنه من لا
والد له ولا ولد ولا وكيل وارث ليس له ولد ولا والد فانه رسول الله فمن لها فمن قال انا قتل



وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صالحيته للامامة مع صغر سنه وقال غير
هذا فالآية بعد النبي ﷺ ابو بكر وعمر وبينها انه وقف عليه الحسنان لما بويع وروى انه بعد
ابي بكر لما بويع للخلافة خطب الناس جالسا والحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا
مقام جدنا ولست احدا من الاولين فاجيب بمنع صغر سنه اذ لم ينقل انه رد على كيف بيت
فاطمة عليها السلام وقال الميتي تركت بيت فاطمة ولم اكشفه وهذا يدل على خطائه في
ذلك واجيب عنه بانهم لم يبيحوا لكشف عن ذلك فاذا ثبت واذا سلم عن عمر فيها انه انكر
بوجه امرأة حاملة وادعى بجنونها فيها على تم وقال والاول ان كان لك عليها سبيل
فلا سبيل على حملها وقال في الثاني اللهم ارفع عن المجنونة فقال عمر والاعلى لها ان تعين
واجيب عنه بانهم سلموا الحمل والجنون وقوله والاعلى لها تعنتا من عدم الاعتداد في
الحد بحمل عن حال أمه او فرع من حالة الهلاك وفيها انه مات حتى مات النبي ثم جوز
بقبض فقال والله ما مات محمد ولا نبرئ هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يكن الى موت النبي ثم حتى قال عليه لو بلغه انه مات ما دانهم ميتون فقال كانى
اسمع هذه الآية واجيب عنه بان قضيته في حال موت النبي ثم لا يدل على جهله
بالقرآن فان نزاله الآية كانت حال التفرق في البلاد واضطراب الاحوال والذهول عن
العلميات والغفلة عن الادعيات حتى نقل ان بعض الصحابة في الطواف نظر الى الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا
ولم يمد على القسام وفي قوله كان لم يسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن
لم يعمل بها او يتمثل لهم من قوله تعالى هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ
لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وقوله تعالى لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ لتمكين بقي الى تمام هذه الدولة
وظهورها فانه ظهر وبينها انه قال كل المسلمين فقد من عمر حق الخلوات في الجمال
لما منع من الخلالات في الصلاة وروى انه قال يوما في خطبته من قال لي صدقا لبنته
جلست من بيت المال فقالت لها امرأة كيف تفعل بنا اما احلك الله في كتابه بقوله تعالى وَإِنْ
امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا فقال هذا القول وليجب بانه ليس فيه تحريم بل انما نهاه عن فعله
انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى المعاش وقوله كل المسلمين فقد من عمر على
طريق المواضعة وكسر الفاء من بينها انه زار على زوج النبي ثم وافرض وضع فاطمة و
اهل البيت من بينهم وبينها انه فضل في العشرة والعطاء المهاجرين على الانصار و
الانصار على غيرهم وألحقهم على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله و

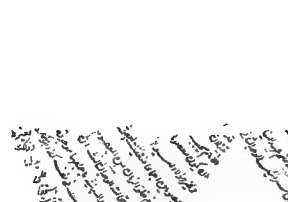
منها لم يمنع المتقدمين ذلك بعد الشورى وقالوا انما الناس ثلاث كمن على عهد رسول
الله صلعم لا أنهى عن شئ وأجوبهم وأنا عاتب عليهم ومن بعدهم الى يوم القيامة الخ وحتى
على خبر العمل بما جيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يجب فيه حكم الله
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية لا يوجب بدعة ومنها انه حكم في الشورى
بضد الترتيب فانه خالف النبي صلعم حيث لم يوص لقريب ولا لأحد من الأمة الى غير ذلك من الطعن
ابا بكر حيث لم يعين على الامة واحد معين فاختار الثوري وجمهور الأمة مانع في مسئلة نفس
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شئ كما مر وان تنصيص الى بكر على واحد
معين ليس من خلافة النبي صلعم ومنها انه حرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روى
من ان فاطمة عليها السلام لما طالبت الميراث فقال لها ابوها ابو بكر فدا ابو بكر عليها فذلك
وكتب لها بذلك كتابا فحرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فاخبرته
فتفلها فاخذها منها الكتاب وخرقه ورد خبل على ابي بكر وعاتبه على ذلك فاتفق على ارضائها
عن ذلك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر بل ولو صح لم يدل على ما ذكر من الطعن
عثمان ومنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدث في امر المسلمين ما احدث فانه
ولى التحتير الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران وامر
سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما خرج به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن
الحارث البصرة فاساء السيرة فيها فثار عليه اهلها وقتلوه امره وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن
العظيمة واجيب عنه بانه لم يولهم احد من اهل الدين ولا من اهل الدنيا ترد ولا اطلاع على السرائر
وانما عليه الاجتهاد بالظاهر والعدالة عند تحقق الفتن وصدورها ينكران على الشام في زمن عمر
ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ثم ومنها انه ولى اهله وانه ولاهم الامة العظيمة
وفيها علي مع قدرته على عزله فلم يعزله حتى قتل وقد مر الرد على هذه الشبهة بما يغني عن اعادته
واجيب بانها لا تكون من بيت المال بل من خاصته فضرب وتجارته مشهورة واسبابه
اقاد به اموال خاصة مستفيضة شرعا ومنها انه حرق على نفسه من المؤمنين
ذلك حتى لم يشرع الا ان البشر ثم حمل الناس على الماء والكلاء شرعا واجيب بان احد
الحمى لم يكن لغير الامام الا لمصلحة عامة والحق والقول وكان ذلك في زمن الشيخين
ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شؤون الاسلام ومنها انه وضع مناسبا
منكرة في حق الصحابة ضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحف وضرب عمار حتى
اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد



قبل ذلك الاولى عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب معصحفه منه فابى فطلب منه ما كان فيه من الزيادة والنقصان وابى ان يجعل
موافقا لما اتفق عليه اهل الصحابة فاذا به عثمان انه فاد ولا تاذ ملت من ذلك و
حين بلغ اركان الاولى ان يقدم عليه الساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يليق
الاجتراء به مثله على الائمة ولعلم الشاديب لمن لساء الادب عليه وان اضفى فلا قال
اهل الكذب فلا اثم عليه لان ذهب من ضرورة حمل اهو جائز لم كيف وان ما ذكر فلا لازم على الشيعة
حيث روا ان علياعليه السلام قتل اكثر اصحابه في حروبه فانا جاز ان الشاديب فيه جاز ان الشاديب
بالضرب الاولى وحين يباح ان قلت قد لعنه الشركان في الشام فانا سلمنا ان ثبت وجه فلا ان
في سادات الشيخين يقول لهم الم تاتهم احاديث الناس بعد ما شاهدوا الجيش وابصروا
الناهم وذكروا الجمل والكلاب الطبيات وكاد بعضهم ان يقول الامور وينشق الارض حول ناقته
من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يجيء بها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
الله وبهم ويضرب عثمان بالسوط على ثلاث تاديبا والقدام ذلك بالثبت الى من لساء
الادب عليه وان اضفى فلا قال هو كذلك ثم قال المراد ان تكف وتان تخرج الى البقيع ثبت
تخرج الى الزبدة غير بعيد فنهى وصايت بنهما وتنهاه الذي سقط القود عن ابن عمر وبه قال الشافعي
احمد عن ابي حنيفة مع وجوبهما عليهما اتفاقا وجوب القود على عبد الله بن عمر قال الشافعي هو
ملتمس وقد سلم بعد ما اسر في فتح اهواز وانما وجب بما ذكر وانما وجب بما ذكر على ابي لؤلؤ
شرب الخمر وليجب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم ذلك الفعل ورفع مثل
هذا الامام لم يرض الثاني بانه اخوا لحد ليكون على ثقة من شرب الخمر وقيل ان يليق فقتله
بحنبه وقال الامام الرضا عليه السلام لحذه هو وبه بانه حذا نصحابه حتى قتل وقال الامير
المؤمنين على عليه السلام قتلة لقتله ثم قال ابن ملجم يعني ان الصحابة حذا لوه وقد
وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلم لا علم بما سحقا قوله لذلك السلم لهم ما خبر ضرورته
ستيما الحذا لان قول علي ثم قتلة لقتله على ثبت بما ان قتل كان بحق وعلم دفعهم الى ثلثة
ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لوجه طريقة غير مرضية واجيب عنه
بان حديث حذا لان الصحابة وتركهم دفنه من غير حذ دون حتى كان قد حاضهم لا عنه
ونحن كما نظن بالمهاجرين والانصار ونحبهم ونعلم حبنا لهم ونرضوا فضل ظلوم في
دارهم وقرابته دفن متيته في جوارهم سيما من هو قائمة اناء الليل ساجدا وقائما وراكعا
طول النهار وذاكرا وصائما شهر رسول الله صلى الله عليه وآله بايديهم ويشوه بالجثة والقى عليه

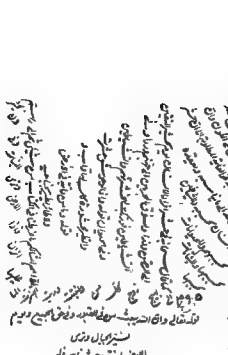
وكيف عذاريه وقد كان من زمنهم وطول العمر في مضر بهم وطول السابقة في الاسلام و
خاصة تعالى وما ذلك الا لكثرة لم يأذن لهم في الحارية ولم يرض بها وارض لهم الدنيا فقد تجاوز
عن زلة الزلة ما وبرضاء عبادي القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام
في الدهر عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا وبهذا الذي لم يحضر الشاهد والثالثة
والسبعة الذين بقوا وقالوا عليك عن يد واحدة والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك قص
بين في عقد واحد بان عليك كانت بامر النبي ثم وكفى به منقبة انه قام بذلك في
البيعة مقام يده وعلى ثم افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في قد قام النبي ثم بايعهما
ولم يبلغ احد مبلغه في غزوة بدر وهي اذل حرب مضر بها المسلمون الذلهم وكثرة المشركين
فقتل علي ثم الوليد بن عتبة ثم شيبة ثم ابن عتبة ثم العاص بن سعيد ثم
بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين وثلاثين من المسلمين وقتل الله ستين من الملئكة المسومين فقتلوا
النصف الاخر ومع ذلك كانت الغلبة لعلي ثم وفي غزوة احد جعل الرسول ثم بين الوا
والراية وكانت الراية للمشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان لا يحمل لكتيبة فتقتل على ثم
فاخذ الراية عنه فقتله على ثم ولم يزل هكذا واحدا بعد واحد حتى قتل نحو نصفهم فهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ثم فضربه
بالسيوف والرماح والحجارة حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ثم فنظر النبي ثم بعد
افاقته وقال لولا كفي هو لاء لهزمهم علي ثم عنه وكان اكثر القتلى يومئذ سبعين
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل ابن عبد ود وكان يعد بالف من المشركين ودعا
الى البراز فما قام عنه المسلمون وعلي ثم يرد مبارزته والنبي ثم ينهه عن ذلك
ليظهر نبي المسلمين فضائلهم فلما رأى تثاقلهم اذن له ودعا له فصرعه بعد استه ودعا عليه فمات
لساعته عاد عمرو الى المبارزة اجبن المسلمون عنه كلهم فاخلا عليهم فانتدب اليه فقتله الله
على يديه والذي نفسي بيده لضربة علي ثم يوم الخندق افضل من عمل اصحاب محمد الى يوم
القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ثم وقال النبي ثم صلى الله عليه وآله لعلي ثم
حين عبادة الطواغيت وفي غزوة خيبر وبشتهاد جهاده فيها غير خفي وفتح الله ثم
على يديه فان النبي ثم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ثم فاصابه
رمد فلم يخرج النبي ثم الراية الى ابي بكر وانصرف معه جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فاعلمهما
من اعظم ذلك عمر فعل مثل ذلك فقال ثم لاعطين الراية غدا الى رجل يحب الله تعالى

الواقف على راسه وانقدمهم ايمانا يدل عليه ما روي انه النبي صم قال بعثت يوم
الاثنين واسلم علي ع يوم الثلثاء او لا اقرب من هذه المدة وقوله صم اولكم اسلاما علي بن
ابيطالب ع وما روي عن علي ع انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله
ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر
عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله
تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال
البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله تعالى ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما اسندوا
قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع ولاخباره بالغيب
وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت
فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر
ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال له اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع
لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في
نفسه ان وجدت القوم قد عبروا اكنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم
عبروا فقال ع يا اخا الازد اتبين لك وذلك يدل على ما في ضميره واخبر ع بقتل نفسه
في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال ع لم يمت ولا يموت
حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال و
الله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب
واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته
خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه
فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم
واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا ع اخا لنفسه ووجوب
المحبة فانه ع كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلعم يدل عليه قوله في حق النبي صم



ما طلعت شمس ولا غربت على احد من النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره يفيد افضلية الخير لكن ان ساعدنا على اثبات افضلية المذكور وبهذا افاد ان ابابكر افضل من ابي الدرداء والمتوفى قد كان الغالب من رجال كل شيء هو التفاضل دون التساوي فاذا قلنا فضلية احدهما ثبت افضلية الآخر ومن عمر بن عاصر قال قلت لرسول الله ثم من اقول الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر فقال النبي ثم عد رجالا فسكت بي لئلا يجعلني عمر ومن بعد فقصر خطبة النبي ثم دعى ابابكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاذار فمن ابن عمر كذا قول ورسول الله حاضر فدل افضل امته النبي ثم بعد ابابكر ثم عمر ثم عثمان وقد بهذا بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي ثم قال ابوبكر ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي ثم خير الناس بعد النبيين ابوبكر ثم عمر ثم الله اعلم ثم قد علم ثم قد علم واما نسبي فقال ما ادعى رسول الله ثم حتى ادعى وان ان ابا بكر الله بالشاهد بخيرهم على خير هم كما جمعهم بعد نبيهم على خير هم وانما الامارات فانا نواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتمام الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاد الروم عن الشام وطردها الى اطراف تارس عن حدود العراق واطراد الفرس عن قرقيسيا وانكاهم وزوالهم الى اقصى انحاء العراق وما ايام عمر من فتح جانب المشرق الى بعض خراسان وفتح مدائن العجم وقتل عرشهم كسرى الى غير ذلك من الشئون الكائنة ومن ترتيب الامور وتسيير الجيوش والامانة العدل وقوة بيت المال وعفاء رسوم الجاهلية عن اعراضهم عن مناع الدنيا وطيباتها وما لا وما شهد بها في ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد جمعا كان لهم من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين ولهذا جزاه بجنتين وكونه خاتم النبي ثم على ابي بكر وعمر والاستحياء من الله في شأنه وشئونه يعرفه عثمان احق وبنفي الخيفة وقولهم الاستحيي من تستحي منه ملائكة السماء وقولهم انه يغسل الجنب بغير حساب والنقل المتواتر دل على سلامة الاحد عشر وارد حبيب المعصمة وانتفاء امن يزيد وجود الكمالات فيهم فحب علينا الايمان الحق بهم بعد رسول الله ثم اثنا عشر نفرا علي بن ابيطالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري

الباطل ثم اجعل على كل جبل من جبال الدنيا عشرين جزءا من هذا الباطل فانه يظهر منه ارادة باحياء الباطل
تالف لان اجزاء الباطل متغايرة بالوجود واثبات الفناء غير معقول لانه لا يكون فانيا ثم يظهر انه لم يكن فانيا و
كذا ان قام بالجوهر لا لانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي و
ابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى بوجميع الاجسام لكونه ضدا لوجود الدنيا
لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحد يكفي لافناء الكل
للصنف الباطل هذا المذهب وانما كان مشتملا على ثلثة دعاوى احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينفي بوجوده الوجودات حصل ابطال كل
مبنى وجهاء عليه فانا ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما
قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا لصلاحه لعدمه مرارا لذاته فيلزم الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي والوجوب والا لم يكن بقبول الوجود طاما سبب وجوده
ضده ويجب يستلزم التسلسل وايضا هذا شاهد بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل
وانما ابطال المنافاة لما سواه فلانه لو كان قائما بالجوهر لم يكن جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر
وان كان قائما بغيره فلا يخلو اما ان يكون قائما بجوهر ليس بدارا وبواسطة فلا يكون على هذا
التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر وايضا هذا الفناء ليس بشاهد
لانه ان قام بالباقي لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر وانما ابطال الثاني بما ذكرناه في الموجودات فلان
اعلامه موجود ليس الا في من اعدام تلك الموجودات اعني منعه من الدخول في الوجود بل ايضا
هذا الوجه من ذلك الباطل شهير من الدفع اسهل من التزييف وايضا هذا الشاهد بقوله ولانتفاء
الاولوية واثبات بقاء لانه يحال يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وانما انه يحال
يستلزم توقف الشيء على نفسه فانا ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق بنفسه
قائم بالباقي فانتفى ثلث البقاء المنفي الجوهر وايضا المصنف ابطل هذا المذهب وقال في بطلانه
واثبات بقاء لانه يحال يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء
لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يكون ان يكون
كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر
لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح او لم
لم يكن حصول احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين
لانه باعتبار ان يكون قائما بالباقي لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع
النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فانا ارادة الله تعالى



اعادة البدن بعد بطلانه فانه لو لم يعد البدن بعد بطلانه لما كان الانسان معادا فانه لا يقال لمن مات ثم عدم انه معاد وانما يقال ذلك لمن مات ثم اعيد بدنه وهذا ظاهر جدا

واما الوجه الثاني وهو ان الانسان هو النفس فقط وان البدن ليس جزءا من الانسان بل هو آلة للنفس فقد ذهب اليه جماعة من الفلاسفة وهو باطل بالضرورة فان كل عاقل يعلم بالضرورة ان هذا البدن الذي اشير اليه بالاصبع هو جزء من الانسان وان الانسان مركب من النفس والبدن وان البدن ليس مجرد آلة للنفس كالقدوم للنجار والمنشار للحداد بل هو جزء من الانسان كما ان الخشب جزء من السرير والحديد جزء من السكين وان النفس والبدن كالخشب والحديد في كونهما جزءين من الانسان والسرير والسكين

واما الوجه الثالث وهو ان الانسان هو النفس والبدن معا فهو باطل بالضرورة لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان الانسان شيء واحد وان النفس والبدن شيئان متغايران فكيف يمكن ان يقال ان الانسان هو النفس والبدن معا

واما الوجه الرابع وهو ان الانسان هو النفس فقط وان البدن ليس جزءا من الانسان بل هو آلة للنفس فهو باطل بالضرورة لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان الانسان شيء واحد وان النفس والبدن شيئان متغايران فكيف يمكن ان يقال ان الانسان هو النفس فقط

واما الوجه الخامس وهو ان الانسان هو النفس والبدن معا فهو باطل بالضرورة لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان الانسان شيء واحد وان النفس والبدن شيئان متغايران فكيف يمكن ان يقال ان الانسان هو النفس والبدن معا

واما الوجه السادس وهو ان الانسان هو النفس فقط وان البدن ليس جزءا من الانسان بل هو آلة للنفس فهو باطل بالضرورة لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان الانسان شيء واحد وان النفس والبدن شيئان متغايران فكيف يمكن ان يقال ان الانسان هو النفس فقط

واما الوجه السابع وهو ان الانسان هو النفس والبدن معا فهو باطل بالضرورة لان كل عاقل يعلم بالضرورة ان الانسان شيء واحد وان النفس والبدن شيئان متغايران فكيف يمكن ان يقال ان الانسان هو النفس والبدن معا

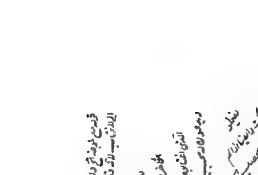
الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد بجميع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا تجب اعادة نواصل الكلف شارة الى جواب شبهة تقريرها ان قطع اعضاء الحيوان عذيرى كان لا تؤكل الا ان اكلنا حتى صار جزء بدن الماكول جوز بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في الجملة فاكل يعاد مع اجزاء اخر لا يعاد او يعاد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع اقتضاء الترجيح بلا مرجح يثبت بطلانه وهو باطل لا يكون اعادة جميع الاجزاء بل بعضها فاكثرها تم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان فلا يجب اعادته ونعني بهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواصل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية المأكول اعيد بدنه والا فلا وعدم انحصار الاجزاء الاصلية فيما تحلل فيها ورد وام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير تراد تناهي القوى الجسمانية استدلت امتناع المتكرر للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو امتنع المعاد الجسماني فلما ان يكون عود الترجع الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب تخرق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التراد وذلك عند الحشر وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الحشر بانه لا يكن حصول بعض عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانتهاء الاول بعضها القمر بكرتها وجنته عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الارض اجساما عنى بها وذلك تتمة الافلاك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وبفوتها عالم الجسمانيات وعلى امتناع تقليب الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان دوام الثواب دائما ودوام العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التعريك بالتناهي الحيوة والجواب المنع من هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء منها ذكر ان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان اخراقها ايضا جائزا على ان عود التوجه الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حد عالم الخلد فهو مسألة فلسفية لانا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق ادم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا تتناهى فعلها وكذا فعلها بواسطة وتسخير الثواب وهو التعظيم المستحق للمقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الترغيب فيه فيتعلق الواجب والمندوب وقد ارتفع عند

القبيح وهو يرد على مذهب من يشترط في استحقاق الثواب والمدح بفعل الواجب لوجه واجب او وجه حسن يشترط في استحقاق الثناء والثواب والمدح بفعل الملك ان يفعل الواجب لوجه واجب او وجه حسن ويرد على المذهب الثالث الذي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لمنفعة يوجه راجع اليه والشكر لا ترك القبيح اي اعتماد يحق ما على ترك القبيح للثواب والمدح انما يفعله لا ترك القبيح والاخلال به وترك القبيح بالقبيح لا يستحق عليه ثواب انما يستحق بفعله لا بالاخلال بالقبيح ويستحق الثواب والمدح بانه فعل الواجب او المندوب لانا ذكرنا ان يستحق بما وقوا بها او كالوفاء بها او ترك القبيح او اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها مما يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة تلزمها الله تعالى كالمكلف ظاهرا ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يجوز عن الحكيم والعوض لا يكون الا منفعا ولا يصح الابتداء به لانه لو امكن الابتداء به لكان المكلف عبثا ولذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق لانه لا يحسن الا لما تقدم الذم او التذم وهو قول يبنى عن انتفاع ما لا يضر من يقصد منفعة القبيح والاخلال بالواجب لا مشقة فيه على الطف وذلك لان المكلف انما علم ان الله تعالى يعصيه يستحق به العقاب فانه يبعد عن فعله او يقبح الى فعل ذلك او الطف على انه تقوا واجب ولذا لم نقبح من الغير ان والاحد يطف على ان ما لا يتم القبيح والاخلال بالواجب بسبب لا يستحق العقاب فلا يحسن ان يقول ان الاخلال بالواجب لا يستحق الذم والاخلال بالقبيح يستحق انما يستحق المدح فان المكلف اذا فعل الواجب يا القبيح كان مستحقا للمدح والذم اجتماعا فيما لو اجتمع الاستحقاقان في الشيء الواحد باعتبارين استحق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحق الذم باعتبار الاخلال بالواجب ويجب بالمشقة في شكر المنعم قبح شكر المنعم عند ابو القاسم البلخي ان اعتبر هذه التكاليف وقبح شكر المنعم الذي انعم عليه بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا بل يستحق العقاب لان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على ان الشاكر من يستوجب عليه الشكر ويستحق الثواب والقبيح لا يصدر عن الله تعالى متعين ان يكون ايجابه التكاليف لا يستحق الثواب وبقضاء العقل به مع الجهل والدليل الخرعلى بطلان هذا المذهب ان شكر المنعم في العقل يقتضي ويوجب شكر المنعم مع الجهل بالتكليف الشرعي وقضاء العقل يوجب الشكر مع الجهل بالتكليف يوجب الحكم بان التكاليف ليس شكرا قول منه منع ظاهر ويشترط في

درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكل
ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوايب وايضا فان اهل النار يتركون القبايح
فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه
فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب يغني
عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجاؤن الى ترك القبايح فلا يثابون به فيكون
عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله
تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره
المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده
من غير ان يصدق النبي ص في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف
بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على
شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي ص والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط و
التكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان
اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان
تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر
وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن و
هذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان
الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب
دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط
شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء
من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما الاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان

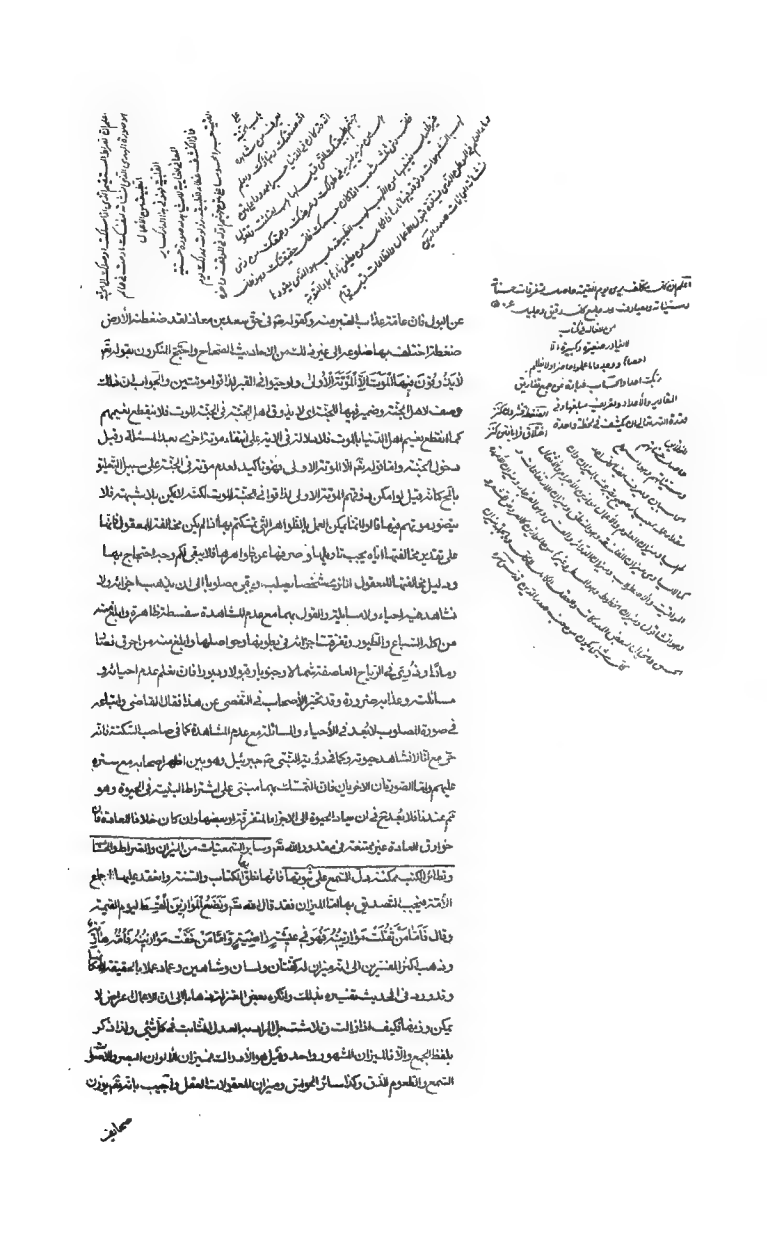
البحث في التوبة وبيان تحقيق معناه وكيفيته

التوبة من قبيح واجب عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يعتبر كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يعتبر ولو لم يلزم من اشتراك الشيئين في الوجه عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من
اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ودونه ما المعتمد
قوله والا لتم القياس على الواجب الخ فرق بين القبيح والقبيح عليه فان ترك القبيح
كذلك ينفي الاصحل الاستحقاق جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه شيئا ما يحصل
بالاتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام فيما اذا جاء الذي صدر من الشخص
المستحق بالحمد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لان الواجب بالشرايع
بالاتيان بها على هذا الوجه القبيح كما تقدم في رد تبرات وتبرات والظاهر ان الاشتمال
لا يحصل بالاتيان بالمجموع كما لا يحصل بالاتيان بالجميع كما في ترك القبيح من غير فرق وان
قد يحصحت التوبة عن الواجب دون القبيح كما في بعض الشرايع لعدم صحة توبة من يعتقد
اعتقاد قبيح دون قبيح اعتقاد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبيح
وكذا المستحق الى الشخص اذا اشتمل على اعمال وامتاز بعضها عن الاخرى حيث القبح حق
اعتقاد بالحمد وان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير
صح توبته عن العظيم دون الحقير كمن قتل ولدا لغيره وكسر قلم آخر فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يجب عليه اي على
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لان هذا الترجيح الداعي بالنسبة الى سير
وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه والبارئ من ذلك الشان بدون الندم على
البعض الذي تحقق معه الداعي بترجيح الاقبح لان الترجيح الداعي بهذا الوجه يخرج عن الاشتراك الذي
كونه داعيا على الندم على القبيح لقبحه وهذا كما انه اذا تساوى الداعي الى الفعل وان الاشغال فيه
يجب الداعي فانه كان داعيتي بعض الافعال واحدة على داعيته بعض اخر فتخرج الفعل
الذي يكون داعيته بالعجز والوقوع وان اشتراك مع غيره في الداعي الاول على ما مثلنا
محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه مخالف اوله وان اشتراك الترجيح اشتراك وقوع الندم قال ويصح الندم عن بعض
دون بعض وبه يبطل قول كلام امير المؤمنين داود لداود عليهما السلام وهو ان التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والا لزم حكم بقاء الكفر على الثواب بعد التقيم على صغيرة والعكس
ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفر به الندم والعزم كما في ارتكاب الصغاير من الزنى



وندفع بان الامر المذكور لتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه
بقائه وعدمه فما دام باقيا يعني ما دام يبقى ويمتنع الى الاداء كما ان الزكوة فانه اذا اخر ادائها
الذنب بالزنى لان فيه حق ومنه ما يجب قضاؤه فاذا تعمد تركه فقط كالصوم والصلوة و
منه ما لا يبقى ولا يقضى اذ يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما ان الزكوة اذا تركت صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق الله تعالى لعدم تسليم اصل الحق الى صاحبه الحق لان كان ظلما او ممن
الاموال بقاء صاحب الحق او ورثته ولا يهمال فما يكون من قبال الاموال وتسليم البدن او العضو
الى دار الحياة بالقصاص او العفو عليه مع التعذر اي تعذر الاموال بان لا يبقى ولا
يقضى اذ يسقط عنه بمجرد الندم او توبته او استقباح الارتكاب وانما كان الذنب عند الله او ليس
ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس وادماء الواجب وقضاء المال يحال الحق الى صاحبه او
العزم عليه او توبته الى آخره بل الذنب حينئذ خارج عن التوبة بترك ما لا يسقط
العقاب بالتوبة قال مام الحرمين ان القائل بانه من قبيل تسليم نفسه للقصاص مخت
توبته فرق فيه تقوم وكان منعه القصاص من سبق حقه ومعصيته محققة فيندفع التوبة
اخرى ولا يقبح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار عن العقاب مع ان لو عفا رأى انسان
الذنب الذي تعلق بحق الآدمي هو الاعتياب ويجب على الاعتياب الاعتذار من اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه لو وصل اليه مضر بالم فيتم به الاغتياب فيجب عليه
الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا لم يعلم او يعلم الا بعض وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف فيه وفيه ظلم حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وقد قيل في الجواب بالتفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المحققين الى انه
يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم الشايع مفصلا وان علم بعضها مفصلا
وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال لان
الاجزاء يحصل الندم على كل منها ضمنا وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد
انها اشكال قال بعض المحققين اذا تاب المكلف عن المعصية ثم تذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا تذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرجا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لانا لم لا نقول لم يندم عليها اذا تذكرها
لكن مشتهيا لها اذ ربما يخير بينها وبين غيرها من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا
ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه هذا الاشكال فانه اذا صدر الفعل عن

المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة الاصابة فعلى هذا
لم يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي
وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد
بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في
حكم العقل قبول عذره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب
يسقطها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة
وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما بقي محبطة
بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر
لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير
ولما اختصت التوبة بمعصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان سببه كثرة الثواب
يتعلق على التوبة والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون
بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واضطر المص الى الجواب بقوله
ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر
واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين
من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق ع م اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق
به فلقوله تع النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ
أَشَدَّ الْعَذَابِ عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية رَبَّنَا أَمَتَّنَا
اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ واحدى الموتتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال
بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكما روي انه ع م مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان
احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله ع استنزهوا



صحابيا ظالما وقيل بل يعم الصحابة جميعا وانه تعالى اخبر انه يعذبهم في الدنيا بالقتل والسبي وانواع العذاب
وانما لفظ الجمع لفظ العظام وقيل لان كل واحد منهم يدان لدنيا الكبير والصغير فظهر ان الاية
الاخرى وهي عظم القتال وانما الصحابة فقد رد وقد احمد شيء فقد صح ان الله جعل دمه على من سبه منهم
يرد عليه الاول والاخرون والذي اتفق من الشعر والعقل من السيف وذلك ان يكون الرد عليه هو
المراد ورد دليل العدالة او على ما قاله فقد تم قولان منكم الا ان الذي ذكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعموا منهم صاحبه لا يكاد الخطوب عليه ولو يكن فيه معذب ولا عالم
على الوجه من وقد صح لنا وهم الغيبة قطعا فاذا ادار الله به طريق الجنة الشار اليه بقوله تعالى
سيقهد بهم ويصلح بالهم وعرفها الشار اليه بقوله ويدخلهم الجنة وقيل الله الجنة بجميع ما قبل الله
الاية لهم اختصر وقيل العبادات كالصلاة والزكوة ويحتمل ان قوله تعالى الذي يسئل
عنها وفيها ما عدها كالذي تدخل عليها ويطول الدور كثيرها وقيل تعريفها لهم الجنة بان عدد
ظاهر كالشيء على الدار والقرآن في الهواء غائبة عن الحاضر العادة ثم الله يسهل الطريق على من
اراد كما جاء في الحديث منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالراكب الجاد ومنهم من هو
كالجواد ومنهم من هو يجري جريا ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم من يحبو على وجهه وان الصالحين فقد قال
الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال هم احاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وانما نظر الكتب
فقد قال الله تعالى وان ما ترى فاني كتاب يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقيه منشورا والتحميد
على ان الجنة والنار خلوقتان الان والحاصل ان الله تعالى اعد لهم ما شاء ولله اعلم عبد الجبار وغيره ما ذهبوا
انهما يفنيان يوم الجزاء وجهات الاول قضية لام وجوابه عليه السلام والسكان بهما الجنة ثم
ثم اخرجهم عنها باكل الشجرة وكونهما عصيا فان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور الملحدين وجعلها على بنات من بنات الدنيا
يجري مجرى النادر ويجوز ان المراد بالاجماع اجماع المسلمين ثم لا قائل بوجوب الجنة دون النار
تشوبهما شوب بهما الثواب الاية الاولى عجز في ذلك كما قدم ثم قد قدر ما قدر الله عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكونه تعالى وقاها لمن اعدت له كما في الحديث اعدت للكافرين
يا الله ورسوله ولا يدخلها احد الا بفضل الله ورحمته ولو شاء لادخل الكافرين الجنة بعدله
ليضاعف لهم ويجعلها على الضد يوم يرى المستقبل فيقال لهذا الذي هو الغد في مقعده مثل ذلك في الدنيا
وقد اوجب الله الجنة لاصحاب النار خلافا للظاهرية لا يعد الله ولا يعد دون قرين ونحن

المذكورين بوجوه الادلة ان خلقهما قبل يوم الجزء يشاء يليق بالحكيم وخصوصا ظهر الامكان انهما او
خلقتا لهلكتا قبل قيام كل شئ هالك الا وجهه والازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بمنع تلازم بين دوامهما وبين ان الادلة تجعل
الهلاك على تقدير فناء على سبيل الندرة بهلاك كل شئ اذ قد قال في حد ذاته لصفة او يوجد
الا ان كان في شئ فهو غير الصدق وبان الدوام المجمع عليه هو ما لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث يفيان على العدم زمانا ما بعد تبركا في دوام الماكول نار على
التعبد والاقتضاء قطعا وهذا لا ينافي فنائها لحظة الى الساعة ثم قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها السموات والارض وقد قالت الاسعرية فناء السموات والارض لامتناع
خلاء الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها
عرضهما بعينه لاحال الفناء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي كائن موجودين
معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح بهذا في اخر يأبى بان عرضها كعرض السموات و
الارض فهل هذه على ثلاث كما في ابو يوسف بينه في رسالته الى هارون الايمان في اللغة هو التصديق
قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثنا به
وقال تعالى الايمان ان تؤمن بالله ومنه تسمية الحد ثبتا في الشرع مؤمنا لانه
التصديق الموصل الى علم بحيث يضر بضرورة فتصير الايمان علما لتصير الواجبات الايمانية علما
مؤمنا في الشرع مصدقين خاص وقال الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم انه افعال الجوارح
وقد سبق الجميع والدلائل سبق بطلان الاخيرة بان الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وقد سبق
الحب في الله بانه اكثر من مرة انه من الطاعات باسرها فرضا كان المفروض منها وغيره فضال
والتوبة عدوا من الفرائض وقال بعض المحققون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق باللسان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو والتصديق مع كلمتي الشهادة وبه صدا من
الب حنيفة رحمه الله هو مروي عن المعتزلة حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي
الاول قبل تصديق بالقلب وحده ملبرا بما قال رحمه الله وجحدا بها واستيقنتها انفسهم
اثبت لهم الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فاركان الايمان هو التصديق القلبي
لزم اجتماع الكفر والايمان وذلك انهما متقابلان ولا يكفي ان يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت لهما بين الايمانين التصديق باللسان ونفى
الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق باللسان فقط والاشاعرة الايمان التصديق مع آية

القلب الايمان نحو ﴿اولئك كتب في قلوبهم الايمان﴾ وقد يدخل الايمان في قلوبهم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على اتصاف القلب بالايمان والعلم بالغيب وكونها في اكنة منها واردة على
سبيل البيان لامتناع الايمان منه ورد دعاء النبي ﷺ اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه والثبات انما يرد على القلب وجب
ان يكون عبارة عن التصديق لان نفس القلب لما كان التصديق وانما الاستمرار والثبات لا طارئ على
ذلك اتفقت الامة على ان الايمان مخلوق وكان على قياس ان يستدل بالتوقيف كما
بين في الصلاة والزكوة وغيرهما ولو نقل الاستدلال بنظائره بل كان هو ينبغي لانه اولى لكن
الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله ورسله لكنه في الحديث كما نقلناه وتركناه و
التأويل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انما جاء الايمان مقرونا بالاعمال الصالحة معطوفا عليها هو
عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا ونظائرها ان قيل لم يعطف على هذا ما يدل على ان الايمان بعض الاعمال الصالحة نحو
ان يقال فمن يؤمن ويعمل الصالحات قلنا ثبت الايمان مع وجود الاعمال ونظائرها ان الشيء لا يكون
اجتماعه مع عدمه وانما مع عدمه يجوز والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم
تصديق النبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به على الضرورة وانما نظائرها ان هذا انما يكفر بتكذيبه في شيء مما
علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي في قصور الكفار الخالي عن التصديق والتكذيب والى
هذا اشار بقوله لانا نعلم اتصافه بالتصديق يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون معه تكذيب او
الايمان وهو التكذيب لا يكون مقارنا للتصديق بالايمان بان يخلو عن كلا التصديقين وايضا قد
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ﷺ ان يصدق ويحب في كل ما جاء فمن لم يصدقه
فقد كذبه في ذلك ضعيف اظهر والمختار ان قبل ان استحقاب العقاب انما يترتب والشارع انما نفى
المصحف في الغالب دون ما تعارف كالاختيار كما مر انما او ان كان مصدقا النبي ﷺ في
جميع ما جاء به روحي لا يكون حد الايمان ما ذكرنا ولا حد الكفر ما سواه وان حملت نزل على المعهود به
وقد كتب الينا عن عنه ان التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جاهلا كفر وجب غير
الكفر من الفساق عند ولا حد الكفر ما ذكرنا فلا يتوجه قلت لم لا يجوز اجتماع التصديق والعقاب
في الايمان مع ذلك الامر الذي هو كفر فانا نجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة لتكذيبه
فيكفر بكفر من ارتكب وبوجود التكذيب منه وانتفاء التصديق فيه كما لا يستخف بالشرع
من شد الزنار ورؤيته كالزنا وشرب الخمر وبتفاوت ذلك الامر متفق عليه ومختلف
فيه منصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الحق درج

عن طاعة الله تعالى مع الايمان والتقوى اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق والمؤمن لوجود حده
فيه تعالى فالاعتبار للوصف المكتسب الكبيرة فان عدم الامن من ولا الطاعن بالمعروف المنكر فرض
المنزلين من الامر بالمعروف وهو العمل على الطاعة بسواء كان بالقول او بالفعل او الواجب
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل العاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب
مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف في
النهي عن المنكر ان كان يجب العمل بالمذهب الجمهور والمستدل بوجوبها عقلا وذهب
الى انه قال او الفقيه وجوبها شرعا والمختار المستدل بقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والتشكيك قوله صلى الله عليه وآله
لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو
خياركم فلا يجاب لهم وقد علق ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب والا اي وان لم يجب شرعا بل وجب عقلا لزم ما هو خلاف الواقع والتالي محال
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الاستناد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى
لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجب الوجوب ولو كانا واجبين عليه
تعالى فان كان فاعلا لهما لوجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اذا اخل بالواجب العقلي يسقط علمه
علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون عالما بكونه
بان ما يأمر به موجود وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي يختلف فيها اجتهاد الآمر بالمأمور والناهي والنهي وتجوز الثاني ورأي الشرط الاخر
ان يجوز في ظنه ثاثر امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما يفضيان
الى المقصود لا يجب ان عليه وآلشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة او يظن ان لا مفسدة
لا بالنسبة الى مباشر ولا بالنسبة الى بعض اذ واذا انتفى هذا الظن لا وجوب عليه ويبقى
ان لا يتجسس عن احوال الناس لكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على تحريم
التجسس على اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله
من ستر عورة اخيه ستر الله عورته ومن رفع الله عورته رفعت على رؤس اشهاد الآخرين

والآخرين وقوله صلى الله عليه وآله وأنه كان لا يجتمع من رجل في يوم وهذا القائد ولات
فليس لها هاب قوله الله تعالى وأضاف الله علم من سيرته أنه كان لا يجتمع من المكارات بل يتبرها و
يكره اظهارها أنتم أنه عزيز كما قاله الزمخشري في قوله فما قام به قوم مقطع عن الآخرين والذاهبين على
طائفة لذلك فيهم بالإخوان أكثر من هذا جزما أنتهى لها من شرح مجرد الكلام والحمد لله المنعم
للتوفيق على الإتمام وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه مرفق وصحبين الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا
وباطنا وفاتحة عاقبة وآخرا سبحانك اللهم وفق لحمده الذي لم يكن للمستكبرين المحتاج الى
رحمة تبرا واسع الرحمة والجود والعطا والدائم المفضل والذي والاها حامد الاحسان الاكرم
والمنعم المتفضل والمنة المتنزل الى البرا والكريم والعفو والرحيم **عبد الفتاح** بن محمد
الرحيم لسنوده هذا الكتاب سنة نيف وثمانية وثمانين بعد الف يوم الثلثاء الثاني عشرين شهر ربيع الثاني
وقد فرغت من تبييضه في قرية على ابادة من بحال هشتروذ اذ ربيجان

بحسب الله في الباب الطاع المعظم فخر الحاج طاهر صاحب

انا كاتب فرهاش خلف المرحوم المغفور الحاج ابراهيم

كتابة فرهاش طالب أولاد الطبع في دار الطبعة

بدار السلطنة دار السلام المحمية في

قد تم بعون الله تعالى وحسن توفيقه وإرشاده وتسديده
الكتاب المسمى بشرح تجريد الكلام
ومنهج حرره وحواشيه
وهذبت في الجناب العالي
قد فاز فاز الآن في كل السلطنة بين المطلا والمحصلين وبات معادن
زاد اسطامت الهم وتزيد لنا الحمد في تسهيل الحواشي
وشيخ السيد الصدر الذي شيخ الولي الميرزا جان العلم الذي عم النفع
الحواشي بسلطنة واحاشية الجنة المستظل المولى على العلماء بالجلوه
والاعراض وحاشية الفاضلين الكاملين الأبيات في الأرضين
العلامة الحلي والمقدس الاردبيلي رضوان الله عليهما
الجواهر والاعراض الى نهاية الكتاب لهذا حاشية في الدين
وأقفال وبعض الحواشي التي لا مجال في المقام بتبيين الاسم
ربع عهد دولت ابد مدت شاهنشاه اعظم والقان الاكرم
السلطان السلطان السلطان ناصر الملة والدين السلم
والدين ناصر الدين شاه قاجار الازال الله ظله وعلى ملكه
على الشيعة والزوار في المستقر

السابعة بعد ثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على الراوي التحية

Bibliotheca Alexandrina
0471381